ЯМВЛИХ ХАЛКИДСКИЙ



КОММЕНТАРИИ НА ДИАЛОГИ ПЛАТОНА

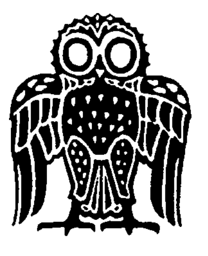
Перевод с древнегреческого,
вступительная статья, комментарии
и указатель имен
Р. В. Светлова



Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2000

СЕРИЯ

АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА



АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ



Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2000

СЕРИЯ

АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ



IAMBLICHI CHALCIDENSIS

IN PLATONIS DIALOGOS COMMENTARII



ББК Ю3(0)321
УДК 1[Платон]
Я 55

Ямвлих Халкидский

Я 55 Комментарии на диалоги Платона / Пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент., указатель имен Р. В. Светлова — СПб.: Алетейя, 2000. — 319 с. — (Античная библиотека).
ISBN 5-89329-270-7

Основатель и руководитель серии:
О. Л. Абышко

Впервые публикуемые на русском языке сохранившиеся фрагменты из комментариев Ямвлиха Халкидского на диалоги Платона заставляют современного читателя по-новому взглянуть на творчество основателя Академии. Тонкость теоретического дискурса сочетается у Ямвлиха с прослеживанием самых неожиданных, прежде всего восточных, культурных влияний и аналогий. Именно комментарии Ямвлиха стали базой для формирования зрелого неоплатонизма; их воздействие можно проследить в византийской богословской литературе вплоть до М. Пселла. Сочетание теологической, метафизической, лингвистической проблематики с теософским интересом делает публикуемые тексты одной из самых ярких страниц в истории платонизма.

При оформлении текста книги использованы древнемесопотамские и митраистские изображения.

ББК Ю3(0)321
УДК 1[Платон]

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (РГНФ) проект № 00-03-16078

ISBN 5-89329-270-7





ЯМВЛИХ ХАЛКИДСКИЙ. МЕТАФИЗИКА. КОММЕНТАРИИ[1]

«Могучий Ямвлих не единожды вынуждал многообразные наши мысли как бы собираться в одном и том же центре, делать этим центром саму окружность и приближаться к объединенному и умопостигаемому тем образом, каким это им и следует делать: то есть стремиться к единому и великому умозрению, нерасторжимому и умопостигаемому».

Дамаский Диадох.
«О первых началах», 105

Учение Ямвлиха Халкидского формировалось в эпоху, когда платонизм стал в Римской империи единственной философской школой, которая сохраняла силы для внутреннего развития. Были еще стоики, киники, перипатетики, но первые ничего не прибавили к былой славе, вторые

превратились в абстрактных бунтарей, третьи же в своих комментариях не слишком далеко выходили за рамки догматики Стагирита.

Действительно, платонизм стал для большинства образованных подданных Империи символом философии как таковой. Экспансия платонизма в интеллектуальные слои греков, римлян, эллинизированных сирийцев, иудеев, египтян началась в первом столетии до Р. Хр. Уже через одну-две сотни лет она привела к появлению множества платонических кружков. Особым рубежом здесь является творчество Нумения (вторая половина II в.), после которого увлечение платонизмом — и в высшей среде интеллигенции, и среди тех слоев общества, где образованность сочеталась с новым религиозным интересом и занятиями магией — стало всеобщим.

Среди кружков, образованных интеллектуалами, четко определилось несколько тенденций. Выделим три самых главных.

Во-первых, это — Академия, где господствовала схоластическая философия, ведущая свое происхождение от времен Филона из Лариссы и Антиоха из Аскалона, схолархов, вернувших в платонизм положительную метафизику (I в. до н. э.). Скептическое влияние на Академию, которое имело место в эпоху раннего эллинизма, тем не менее не исчезло — что отмечал, говоря об академиках, еще Августин.

Во-вторых, — традиция Нумения, очень влиятельная как раз в III столетии. Эта традиция известна тем, что она пыталась объединить классическую античную философскую культуру и иудейско-христианские идеи, все более завоевывавшие умы подданных Римского государства.

В-третьих, — та последовательность школ/кружков, которая ныне именуется неоплатонической традицией.

Последняя нас интересует в наибольшей степени. Возникший в середине III столетия в Риме кружок Плотина современники долгое время считали находящимся под

влиянием воззрений Нумения. Потребовался немалый труд учеников основателя неоплатонизма, прежде всего Амелия и Порфирия, чтобы различия (причем достаточно значительные) стали очевидны всем. С этой поры Плотин уверенно занимает в истории платонизма место реформатора, чья точка зрения требует обязательного учета.

Вообще-то понятие «неоплатонизм» является достаточно условным. Назвать это течение единой школой с собственной догматикой невозможно, как невозможно проследить и абсолютно жесткую генетическую связь между различными кружками, составлявшими его историю. Каждый из неоплатоников вносил собственный вклад в разработку тех или иных проблем. Объединяющим в данном случае выступало не некое общее «метафизическое нутро», а единое проблемное поле.

Его-то и задал Плотин. Вот как мы обозначили бы его границы:

а) Тема начала. Плотин был первым, кто поставил своеобразный «метафизический эксперимент». Он задался вопросом: как можно помыслить абсолютно трансцендентное условие бытия и знания полноправным и деятельным началом всего?

б) Постановка вопроса об уме как сущем. По сути, это — вопрос о предметном содержании ума, источнике последнего и о границах знания. Спровоцировал дискуссию об уме Нумений, считавший, что начало является деятельным интеллектом, и подчеркнуто именовавший последний «сущим». Критикуя его, Плотин не только выступил против «аристотелизма» в учении о начале, но и обнаружил практически неисчерпаемую тему предметной области мышления (или — говоря по-иному — реального денотата мыслимого объекта — вне зависимости от того, является ли этим нечто «внешнее» или речь идет о данностях самого ума).

в) Новая интерпретация платоновского «Парменида». После Плотина никто из платоников уже не осмеливался

объявить его всего лишь логико-дидактическим упражнением. Отныне «гипотезы» этого диалога понимаются как описания различных чинов сущего.

г) Понимание языка Платона как священного, демиургического и даже теургического. Теперь любое филологическое наблюдение над рукописями сопровождалось богословскими и метафизическими разъяснениями.

д) Острая постановка вопроса об отношении души частной к душе всеобщей. Концепция Плотина (частная душа — «энергия» души всеобщей) будет критиковаться более поздними неоплатониками, однако она спровоцировала бурные дискуссии.

В этом кратком обзоре не имеет смысла перечислять все новации Плотина. Мы перечислили главное: то, что стало «родовыми признаками» неоплатонизма.[1]

Порфирий, ученик Плотина, не только систематизировал и издал трактаты основателя своей школы, но и вернулся к общепринятому среди платоников обычаю писать комментарии на диалоги Платона.[2] Пожалуй, именно ему

---

[1] Мы принципиально не касаемся здесь вопроса о влиянии Аристотеля на неоплатонизм. Это влияние обнаруживается еще в школах I–II столетий (чем, как не «перипатетизмом», является понимание Нумением своего первоначала как ума!). Уже поэтому нельзя считать наличие аристотелевских концепций или терминологии специфической чертой именно неоплатонизма. Тем более что аристотелевские понятия — такие как материя, сущность, сила, энергия — воспринимались неоплатониками либо через тексты самого Платона (где «сущность» и «сила» уже имеют достаточно точно фиксированный смысл), либо через их переосмысление, происходившее, очевидно, еще в рамках Древней Академии.

[2] «Родоначальником» этого обычая можно считать Крантора, жившего спустя два поколения после самого основателя Академии и написавшего первый школьный комментарий на текст

принадлежит честь ассимиляции гностического импульса Плотина с тем теоретическим дискурсом, который характерен для неоплатонизма.

Во всяком случае Ямвлих имел дело именно с таким теоретическим дискурсом и по характеру своего творчества был ближе к Порфирию, чем к Плотину.

Наш философ родился в Сирии, в городе Халкида в середине или в третьей четверти III в. За последнее столетие было выдвинуто несколько различных дат его рождения, умещающихся в промежутке между 242 и 280 годами. Последнее время особенно привлекает исследователей то место из Порфириевой «Жизни Плотина», где упоминается воспитанница Плотина Амфиклея, которая «вышла замуж за сына Ямвлиха».[1] Лишь в случае принятия достаточно раннего года рождения Ямвлиха мы можем отождествить упомянутое Порфирием лицо с нашим автором.

Однако ряд соображений заставляют поставить значимость этой информации под сомнение. Во-первых, о столь близкой, почти семейной связи с римскими неоплатониками не упоминает в своем «Жизнеописании софистов» (единственном источнике о жизни Ямвлиха) Евнапий.

Платона — на «Тимей». Поздние неоплатоники неоднократно называют его «первым комментатором».

Что касается Плотина, то он, как известно, начал писать свои трактаты достаточно поздно, делал это несистематически, привлекая текст Платона лишь тогда, когда ему нужно было обосновать какое-либо из своих положений. Это было вызвано и ученичеством у, видимо, не писавшего ничего Аммония Саккаса, и усвоенным у самого же Платона представлением о философском тексте как о «ὑπόμνηματα», «памятке», которая служит всего лишь напоминанием о событии философии (из числа таких памяток, естественно, исключались «боговдохновенные» тексты, в том числе диалоги основателя Академии).

[1] См. *Порфирий.* Жизнь Плотина. Гл. 9.

Во-вторых, мы знаем, что умер Ямвлих между 320–325 годами, причем можно предположить, что последний период его творчества был весьма плодовитым. Действительно, широко известна его критика многих концепций Порфирия. Однако она имеет, так сказать, направленность в одну сторону: это именно критика, а не полемика.

Даже у Платона мы находим следы его полемики с Аристотелем, — в то время, пока тот еще пребывал в Академии. Между тем ни в сохранившихся сочинениях Порфирия, ни во фрагментах из его трактатов, донесенных более поздними авторами, нет следов дискуссии, в качестве противной стороны которой мог бы выступать Ямвлих. Вполне логично в таком случае предположение, что бóльшую часть своих работ (в том числе и знаменитые «О египетских мистериях») Ямвлих написал *после* смерти Порфирия. Поскольку та наступила около 305 года, то, следуя гипотезе о ранней дате рождения Халкидского философа, мы должны будем предположить, будто самые значительные (и по содержанию, и по обьему) свои произведения Ямвлих писал в весьма почтенном возрасте.

В-третьих, имя Ямвлих было достаточно распространено на римском Востоке. Во второй же половине III столетия поток сирийских и месопотамских эмигрантов в Рим увеличивается. Вызвано это и походами новых, агрессивных правителей Персии (Сасанидов), и междуусобной борьбой среди правителей восточной части империи (где выделялось Пальмирское царство). Вполне возможно, что Порфирий упоминал тезку нашего мыслителя.

Следовательно, нет смысла передвигать время рождения Ямвлиха на столь ранние годы. К тому же Евнапий говорит, что Ямвлих первоначально учился у Анатолия, «почитавшегося вторым после Порфирия», а подобное определение было бы более чем странным до конца 60-х годов, пока еще были живы и Плотин, и Лонгин, знамени-

тые представители «метафизического» и «риторического» платонизмов.

Таким образом, мы предлагаем принять за вероятный период рождения Ямвлиха либо вторую половину 50-х годов III в., либо же самое начало 60-х. Тогда смерть Порфирия пришлась бы примерно на сорокалетие нашего философа, то есть на начало того (едва ли не биологически определяемого) периода в жизни античного философа, который называют словом «акмэ» и который обычно сопровождался появлением *собственной школы*.

Ямвлих родился в очень богатой и знатной семье. Баловень судьбы, он даже подвергался за это упрекам со стороны некоторых из мудрецов-аскетов, например Алипия (этот эпизод упоминает Евнапий). Как сообщает Фотий в своем «Мириобиблионе», Ямвлих возводил свою родословную к Сампсигерасму и Мониму. Вероятно, и то и другое имя являются именами местных обожествленных героев либо же богов. Правда, нам известен и исторический Сампсигерасм, который был родоначальником царей Эмесы и жил в середине I в. до н. э.[1] Его сын Ямвлих был правителем Эмесы и Аретузы и участвовал на стороне Антония в битве при Акциуме. Его внук, также Ямвлих, был назначен Августом правителем Эмесы через десять лет после этой битвы (из чего можно заключить, что этот род искупил перед новой властью свою вину, заключавшуюся в поддержке Антония). Потомки Сампсигерасма правили Эмесой до эпохи Диоклетиана.[2]

Возможно, семейство нашего Ямвлиха представляло собой одно из ответвлений этого славного рода, тем более что Эмеса и Халкида находились недалеко друг от друга.

---

[1] См. *Страбон*. География. XVI. 2. 10.

[2] См. *Малала*. Хроника. 296.

Судя по тому, что Алипий обвинял Ямвлиха уже тогда, когда тот был главой философского кружка, знаменитая школа в Дафне была основана на деньги, унаследованные нашим философом от своей семьи. Поэтому нет ничего удивительного и в его поездках, совершенных ради образования, — как мы можем предположить — в конце 70-х–90-х годах.

Прежде всего Ямвлих учился у некоего Анатолия. Видимо, нужно согласиться с предположением о том, что речь идет об известном перипатетике, который в середине 70-х годов был рукоположен епископом Кесарийским в епископы Лаодикеи. Он представлял собой один из частых в то время примеров епископов, которые становились духовными чинами, переходя без особого усилия от философской (а в большинстве случаев это означало и проповеднической) деятельности к управлению общиной верующих.[1] Обучение у него еще не означало принятия христианства. Этому же Анатолию в 50-х годах, будучи еще в Афинах, Порфирий посвятил свои «Гомеровы вопросы».

Через некоторое время (предположим, что по рекомендации самого Анатолия) Ямвлих отправляется в Рим, где прибывает в знаменитую школу Порфирия. Некоторое время он успешно обучался у этого преемника самого Плотина и, видимо, вошел в «ближний круг» его друзей. Во всяком случае, Ямвлих говорит в своем трактате «О душе», что книгу «О [выражении] "Познай самого себя"» Порфирий посвятил именно ему.

Однако, как утверждает Евнапий: «не было такого предмета, в котором он не превзошел бы и Порфирия».

---

[1] Знаменитый пример «проблемы двух Оригенов» — великого христианского экзегета и авторитетного платоника, — за которыми, думаем, стояло все-таки одно и то же лицо, подтверждает распространенность этого явления.

Рано или поздно между учителем и учеником должен был произойти разрыв. Видимо, в 90-е годы Ямвлих возвращается в Сирию, где и начинает формировать собственный кружок. Прежде чем обосноваться в Дафне, он более десяти лет проводит в Апамее, куда спустя некоторое время после смерти Плотина перебрался ученик последнего Амелий, перевезя туда значительную библиотеку. Во времена правления Максенция и Галерия (305–312 гг.) Ямвлих оправляется в Антиохию и основывает школу в Дафне.[1]

Здесь, в месте, которое многие считали одним из чудес света, он оставался до своей смерти, последовавшей около 325 года. В Апамее и в Дафне, очевидно, и были написаны основные его сочинения.

Прежде чем излагать учение Ямвлиха, следует определиться по отношению к ставшему уже традиционным разделению его творчества на «пифагорейский», «неоплатонический» и «халдейский» периоды. На это исследователей прежде всего подвигает наличие огромного «Свода пифагорейских учений», некоторые трактаты из которого до нас дошли. Они оставляют достаточно целостное впечатление — и по тематике, и по характеру текста: несколько сумбурного, с частыми повторами. Если там и видна неоплатоническая проблематика, то весьма подспудно, фрагментарно.

Однако это еще не означает «раннего» характера данных трактатов, как и «пифагорейского увлечения» в виде особого периода его жизни. Известная сумбурность текста,[2]

---

[1] См. *Малала*. Хроника. XII. 312.

[2] Интересно, что Евнапий, при всех похвалах, высказанных Ямвлиху, утверждает: «Его [Ямвлиха] речь не захватывает слушающего и не очаровывает при устном чтении, но скорее отвращает от себя, удручая слух». Это верно в отношении как раз

наоборот, может свидетельствовать о том, что трактаты эти писались с прагматической целью — например, для внутреннего пользования в школе, имея целью ознакомить учеников с пифагореизмом (в том виде, как он понимался на рубеже III–IV столетий). Если эта гипотеза верна, то «Пифагорейский свод» нужно относить к зрелому периоду творчества Ямвлиха, а отсутствие неоплатонической проблематики объяснять специфической задачей этих трактатов-рефератов.[1]

Столь же абсурдным делом было бы, на наш взгляд, выделение периода, когда Ямвлих занимался исключительно комментированием Платона и Аристотеля.[2]

Вообще — при нынешнем состоянии источников, — рассуждения о периодах творчества Ямвлиха схожи с рассуждениями о периодах творчества Порфирия. Какой-то смысл они будут иметь лишь после публикации *всех* сохранившихся фрагментов Ямвлиха и кропотливой работы над характером их языка и особенностями аргументации.[3]

Поэтому наше разделение сочинений Ямвлиха не имеет целью разделения их по «периодам творчества».

«пифагорейских» трактатов, с которыми, видимо, и был знаком Евнапий. Между тем фрагменты других сочинений представляют нам иную картину. Да и Прокл определяет стиль Ямвлиха как «чеканный и афористичный».

[1] С таким же успехом они могли писаться Ямвлихом и для себя — причем в течение многих лет, если не всей жизни.

[2] Нельзя не отметить, что в публикуемых фрагментах Ямвлих ссылается на пифагорейцев в четырех местах, причем в различных контекстах.

[3] Мы отдаем себе отчет в том, что эта книга является всего лишь *одним из* шагов на пути к более полному пониманию творчества Халкидского философа.

Тематически трактаты нашего философа делятся на следующие группы.

1. «Свод пифагорейских учений»:

«Жизнь Пифагорова», *«Протрептик»*, *«Об общей науке математики»*, *«О Никомаховом введении в арифметику»*, *«Теологумены арифметики»*. Все эти сочинения сохранились. Однако «свод» включал в себя еще по крайней мере пять работ, посвященных физике, этике, геометрии и астрономии, которые не сохранились даже в отрывках.

2. Теология и теургия:

«Платоновская теология» — сочинение, которое, судя по аналогичному трактату Прокла, должно было бы являться центральным в творчестве Ямвлиха, однако до нас от него дошло совсем немногое; *«О египетских мистериях»* — самое популярное сочинение Ямвлиха вплоть до последнего столетия; *«Халдейская теология»* — утраченное произведение, свидетельствующее об окончательном вхождении халдеизма в неоплатонический синкретизм; *«О богах»* — одно из наиболее почитавшихся в древности сочинений Ямвлиха (вероятно, оказало определяющее воздействие на трактат Саллюстия «О богах и мире»); *«Об изваяниях»* — возможно, один из трактатов, написанных Ямвлихом в полемике против Порфириева скепсиса в вопросе теургии (также полностью утрачен); *«О нисхождении души»* — можно предположить, что здесь содержалась не столько «метафизическая психология» или этика, сколько рассуждения на мистериальные темы и вопросы, связанные с воплощением; *«О переселении душ»* — упоминается Дамаскием (возможно, это то же самое сочинение, что и отмеченное Немесием *«Однокнижие»*, — уж слишком близка их тематика).

3. Метафизическая психология и трактаты на различные темы:

«О душе» — одно из важнейших произведений Ямвлиха; дошло в значительных извлечениях благодаря «Эклогам» Стобея; *«О промысле и судьбе»* — упоминается Проклом в одноименном произведении; *«О демиурге в "Тимее"»* — упомянутое Проклом истолкование статуса демиурга через схематику халдейских триад и гебдомад. *«О добродетелях»* — рассуждение по поводу семи уровней добродетели (упоминается Олимпиодором); риторический трактат, на который ссылается Сириан, — *«О выборе наилучшей речи»*; *«О жизни Алипия»* — панегирик, о создании которого нам сообщает Евсевий; *«Письма»* к различным лицам, фрагменты из которых неоднократно приводит Стобей, — пример популярного в античности литературно-философского жанра (напомним хотя бы письма Платона и Эпикура, «Нравственные письма к Луцилию» Сенеки).

4. Комментарии:

Все комментарии утрачены; мы даже не можем установить список всех трактатов, которые комментировал наш философ.

Из пифагорейских — на *«Золотые стихи»*.

Из Аристотеля — на *«Категории»*, *«Об истолковании»*, *«Первую Аналитику»*, *«О небе»*, *«О душе»*, *«Метафизику»* (вероятно, на отдельные книги из нее).

Из Платона (что нас интересует прежде всего): на *«Алкивиад I»*, *«Федон»*, *«Софист»*, *«Федр»*, *«Филеб»*, *«Тимей»*, *«Парменид»*.

Таким образом, мы видим, что не хватает целого ряда диалогов, комментирование которых Ямвлих считал обязательным, а именно: «Горгия», «Теэтета», «Политика»,

«Пира». Пожалуй, лишь по поводу «Кратила» можно сказать, что возможное указание на комментарий Ямвлиха к этому тексту содержится у Прокла в его собственном «Комментарии на "Кратил"» (56,13). Здесь Прокл говорит, что Ямвлих и Амелий придерживались различных точек зрения на происхождение имени титанов. Амелий считал, что это имя указывает на «нечто атомарное», Ямвлих же — на «чрезвычайное напряжение сил». Трудно сказать, действительно ли эта этимология Ямвлиха взята Проклом из его комментария или же она присутствовала в какой-либо иной работе, например — в «О богах».

Тем не менее мы убеждены, что Ямвлих писал комментарии и к перечисленным диалогам.

Русскоязычному читателю Ямвлих известен в основном как автор эзотерических сочинений, чему немало способствовала в последнее десятилетие публикация таких его трактатов, как «О египетских мистериях», «О жизни Пифагоровой» и «Теологумены арифметики». Можно сказать, что и широкие круги образованной публики на Западе знают Ямвлиха с этой же стороны. Между тем он оказал более значительное влияние на позднеантичных авторов не как эзотерик, а как метафизик. По иронии судьбы именно метафизические трактаты, основу которых составляли комментарии, до нас не дошли. Публикация настоящих фрагментов — первая попытка (в отечественной культуре) увидеть лик Ямвлиха-метафизика.

Западная наука уделяла значительно большее внимание Ямвлиху как философу-теоретику. Начиная с работы J. Legrand — Jamblique le Neoplatonicien. Louvain, 1925 — интерес к Халкидскому философу остается достаточно высоким. Из сравнительно последних работ отметим труд B. D. Larsen — Jamblique de Chalcis. 1–2, Aarhus, 1972, — где содержится ряд фрагментов из комментариев

Ямвлиха. Важным источником для подготовки этой книги послужило издание Диллона: «Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentarium fragmenta», однако в нашей работе количество фрагментов, надежно атрибутируемых как Ямвлиховы, увеличено.[1] К тому же, в отличие от Ларсена и Диллона, мы готовили принципиально иной тип комментариев к Ямвлихову тексту, считая, что в первую очередь они должны учитывать историю античной метафизики как целостного явления.

В связи с последним нужно отметить, что учение Ямвлиха было не просто продолжением реформирования платонизма, совершенного Плотином, но оспариванием многих тезисов последнего (как и концепций Порфирия). Поэтому Ямвлих и его школа — вполне самостоятельное явление, которое требует самостоятельного же рассмотрения.

Первейшей и необычайно важной новацией Ямвлиха считалась идея «симфонии диалогов» Платона. Эту идею можно понять как стремление доказать, что тексты основателя Академии совершенно не противоречат друг другу (а как может быть иначе, если текст Платона богодухновенен?) и в каждом из них в своеобразной форме представлена вся «вечная мудрость».

Далее, Ямвлих выделил из свода платоновских текстов 12 диалогов, упомянутых нами выше (при перечислении написанных им комментариев). Десять первых должны были служить предварительному ознакомлению с платоновской философией: это диалоги «Алкивиад I», «Горгий», «Федон», «Кратил», «Теэтет», «Софист», «Политик», «Пир», «Федр», «Филеб». При этом они разделялись со-

---

[1] В работе над составлением свода фрагментов активно использовалась электронная библиотека древнегреческих текстов «Тезаурус».

гласно особенностям своего предмета: «Алкивиад I» являлся вводным (в нем разбиралось понимание философии как самопознания), «Горгий» и «Федон» были посвящены этике, «Кратил» и «Теэтет» логике, «Софист» и «Политик» физике, «Пир» и «Федр» — теологии.[1]

К перечисленным диалогам добавлялись — как наиболее сложные и требующие значительной подготовки — «физический» диалог «Тимей» и «теологический» — «Парменид».[2]

Не следует относить все это исключительно на счет естественного для любой школы стремления определить канон базовых текстов. Идея особого порядка чтения диалогов, помноженная на концепцию «симфонии», вызвана господствовавшим уже два или три столетия символическим восприятием реальности (в том числе — реальности текста). Поскольку текст Платона утратил в восприятии его последователей характер «памятки» (а именно как «памятку» — и не более — его расценивал сам Платон), он обрел многоплановость и стал прочитываться на различных уровнях: и как описание буквально имевших место событий, и как сообщение неких метафизических и религиозных истин, и как сама божественная теургия.

Текст Платона перерождает душу и творит космос. Поскольку в нем можно обнаружить всю целокупность истины, диалог соотносится не только с другими диалогами,

---

[1] Такое разделение по предметам восходит к раннеэллинистическому членению философии на этику, логику (или канонику) и физику (внутри которой выделялась теология). Это членение впервые мы встречаем у стоиков и эпикурейцев (хотя, возможно, его родоначальником являлся Ксенократ). Важно отметить, что оно противостоит аристотелевской системе наук.

[2] См. об этом подразделении ниже, во фрагментах из комментария на «Алкивиад I».

но и с самим универсумом. В этом можно увидеть суть символизма Ямвлиха: все содержится во всем, — но особенным образом.

Нужно признать, что при таком осмыслении текстов Платона — несмотря на подчеркнутое внимание ко всем оттенкам их языка и аргументации, — смыслы, «вычитываемые» экзегетом, в первую очередь зависят от интуиции и вкуса самого толкователя. Впрочем, Ямвлих и был весьма решительным экзегетом, без тени сомнения сопрягавшим текст Платона со своими концепциями.

МЕТАФИЗИКА ЯМВЛИХА

Повторимся, что, благодаря трактату «О египетских мистериях», современному читателю Ямвлих известен прежде всего как создатель теории теургии. Хотя те изменения, которые он внес в платонизм, далеко выходят за ее пределы, начнем с последней.

Понятие «теургии» связано с написанным в конце II столетия теософским поэтическим текстом, известным нам как «Халдейские Оракулы». Его автором называют некоего жреца Юлиана. «Оракулы» написаны по-гречески, учение же, изложенное там, как и образный язык, явно принадлежат грековосточному религиозному синкретизму. Поэтому мы предполагаем, что их автор — уроженец восточных провинций империи, чей род получил права римского гражданства, а вместе с ними и обычай давать детям римские имена.

В «Халдейских Оракулах» дается очень динамичная картина мироздания, где все наполнено постоянной творческой активностью высших сил. Здесь используются астрологические, магические, мистериальные образы и понятия: Юлиан превратил объекты суеверных народных верований (например, Гекату или использовавшихся в магической практике птиц-вертишеек) в различные боже-

ственные чины, отвечающие за те или иные стороны мироздания. Образованные сословия Римского государства долгое время со скепсисом относились к магическим и суеверным представлениям о богах или низших божественных силах. Однако Юлиану удалось придать этим представлениям характер высокого стиля и подать их как откровение, доступное лишь немногим. Его изображение структуры творящего-творимого сущего вообще окажет немалое воздействие на неоплатонизм, но первой ассимилированной последователями Платона идеей была идея теургии.

Жрец-теург — тот, кто способен ощутить тонкую, почти магическую связь между различными уровнями (чинами) мироздания.[1] Он призывает явления богов, постигает божественный промысел и уже поэтому способен направлять людей к спасению.

Ямвлих подхватывает идею теургии, хотя его предшественники не выказывали особого энтузиазма по ее поводу. Плотин не ссылался на «Халдейские Оракулы» вовсе, а Порфирий даже критиковал концепцию теургии в своем знаменитом сочинении «Письмо к Анебону».[2] К сожалению, «Халдейская теология» Ямвлиха, где интересующее нас учение должно было рассматриваться наиболее полно, не сохранилась, однако мы можем реконструировать концепцию теургии по трактату «О египетских мистериях».

---

[1] Предпосылки идеи теургии можно перечислять долго: от народной магии и учения стоиков о всеобщей и субстанциальной взаимосвязи всего существующего — до представлений Нумения об особой роли ритуала в деле связывания человека с божественными сущностями и в его спасении. Однако в «Халдейских Оракулах» под все это подводится еще и теософская база.

[2] Хотя при этом использовал неоднократно «халдейскую» терминологию.

Принципиальным здесь является то, что Ямвлих отходит от «пелагианских» настроений римских неоплатоников, полагавших, что для спасения и обожения достаточно собственных усилий философа. Ямвлих подчеркивает, что человеческая душа не только ниже всех божественных чинов, но она даже не участвует, вместе со всеобщей душой, в управлении космосом (как полагал Плотин, буквально понимавший соответствующее место из «Федра»). Такое «принижение» человека вызвано не пессимизмом нашего философа, а совершенно иной, чем у Порфирия, трактовкой отношения «я» — «Другой/Чужой».

Думаем, что здесь сталкиваются два типа мистики, возвышающиеся над обычным суеверием, порой склонным выдавать себя за мистический настрой.

Первый — интеллектуалистского характера: он возникает в учениях, развивающих представление о том, что единство всего сущего положено в сверхмирном интеллекте, или в Мировой Душе. В таком случае все, что ни происходит со мной, родственно мне (поскольку я сам — и душа, и интеллект). Немесий Эмесский пишет в своем сочинении «О природе человека» (гл. 7): «Порфирий в книге "Об ощущении" утверждает, что причиной зрения не может быть ни конус, ни образ, ни что-нибудь иное; но сама душа, вращаясь в сфере видимого бытия, познает в нем саму себя, так как душа содержит все существующее и все есть не что иное, как [та же] душа, содержащая различные тела. И в самом деле, допуская существование одной только разумной всецелой души, Порфирий естественно утверждает, что она познает самое себя во всем существующем...»

Это — тип мистики, который не знает «Чужого». Может быть, потому он был столь популярен в возрожденческой и новоевропейской эзотерической традиции.

Другой тип мистики «интеллектуалу» на первый взгляд кажется возвращением к темному суеверию. Он исходит

из трансцендентности абсолютного начала. В таком случае оно, как это ни парадоксально, присутствует повсюду — не пантеистически растворяясь в мире, но показывая постоянную дистанцию между тем, что есть (вещное бытие), и тем, что есть по истине (вещь как символ иного). В античном неоплатонизме была прекрасно обоснована возможность увидеть символическую природу реальности. Да, на уровне души или умопостижения «я» и есть все. Но когда речь идет о трансцендентном начале (которое и есть подлинное единство всего), то в таком случае все «мое» — символ иного. Чужое — сама открытость, которая таится в любом нашем отношении к реальности. Как и в случае с пифагорейской звучащей, но не слышимой нами гармонией сфер, тайна чужого пребывает в нас. Другое дело, что *мы* предпочитаем не видеть символический строй сущего. Именно *мы* постоянно дистанцируемся от него, предохраняя себя от столкновения с тем, что беспредельно от нас отличается.

Но если мы поймем это, станет ясно, что для носителей второго типа мистицизма и боги могут нисходить на землю, являясь в чувственно-телесном облике и не теряя при этом своей сверхчувственной природы, и человек может возноситься в «занебесное место». Тогда можно будет понять причину, по которой Ямвлих столь увлеченно объяснял, почему молитва, гадание, жертвоприношение, призывания богов и все то, что мы считаем относящимся к обиходу низовой религии, удивительным образом дает нам ощутить сладкий и священный ужас постижения того, что по определению абсолютно запредельно и непостижимо.

Для Ямвлиха начало, которое стоит за любой вещью, не просто открыто (и скрыто нами же самими от самих себя). Оно наполняет все своим присутствием и излиянием благодати. Его не сможет вместить никакая иерархия; оно не зависит ни от чего благодаря своему превосходству над всем. Следовательно, нашей задачей становится достижение

состояния обращенности (открытости) к этой благодати. А оно станет возможно лишь в том случае, если мы правильно понимаем символику сущего.

Вот здесь-то и вступает в дело теургия. Как боги, создавая все, поместили даже в самое низшее неизреченные следы своего присутствия (то есть сделали и низшее своим символом), так и теург восстанавливает по этим следам-символам связь с богами и добивается теозиса.

Мистический характер учения о теургии не может скрывать того факта, что оно базируется на метафизической базе. Мы имеем в виду неоплатоническое учение об абсолютно запредельном, безусловном и неизреченном первоначале. Принципиальная, последовательная апофатика неоплатоников позволила им — как мы видели — говорить о его сверхразумном присутствии. Но она же поставила и задачу гносеологического плана: каким образом мы вообще можем рассуждать о том, что не является ни логическим предикатом, ни логическим же субъектом; о том, что не содержит в себе никаких денотатов для возможных суждений?

Если Плотин, да и Порфирий, решали эту сложность, привлекая указанную концепцию «неизреченного присутствия», то Ямвлих идет дальше. Он анализирует то, что сейчас назвали бы предметной областью наших суждений, показывая, как кристаллизуется из совершенной неизреченности нечто, о чем речь возможна.

Попросту говоря, Халкидский философ задался вопросом: если мы все-таки *говорим* о едином (как говорил о нем и Платон в «Пармениде»), то, поскольку собственно единое непознаваемо и неизреченно,[1] о чем мы говорим на самом деле? Какова предметная область нашей речи?

Ямвлих полагает, что мы должны постулировать второе единое — хотя и трансцендентное, однако позволяю-

---

[1] «Таинственно», как будет говорить Дамаский.

щее вести о себе речь. Концепция «второго единого» станет неотъемлемым достоянием позднего неоплатонизма. При ее помощи Прокл и Дамаский смогут обойти известную опасность, возникающую при объединении строгой апофатики, ограничивающей не только нашу способность помыслить Начало, но даже и возможность вести о нем речь (уж поскольку речь образует собственное предметное поле, единое не может быть зафиксировано и в нем).

Постулируя «второе единое», Ямвлих именно его делает предметом наших речевых актов, в которых обсуждается начало. Это единое столь же запредельно всему: бытию, мышлению, знанию, — но мы можем хотя бы указать на него. Одновременно оно фиксирует деятельный, творческий момент первоначала: ведь первое, совершенно трансцендентное нечто пребывает в своей удаленности; оно даже не творит, но «попускает» бытие всего. Второе же — и есть Родитель всего.

После второго единого Ямвлих помещает предел и беспредельное. Эти принципы, о которых Платон говорит в диалоге «Филеб», впервые встречаются у Филолая. Согласно Дамаскию, последний считал их началами, из которых складывается сущее. Следуя, видимо, именно Филолаю, Платон также утверждает, что все существующее составлено из предела и беспредельного. Ямвлих вспоминает об этом (что предшествовавшие ему платоники, видимо, предпочитали не делать). Дело в том, что введение идеи «элементов» сущего ставит множество апорий. Например: каким статусом обладают эти элементы? Являются ли они существующими? Или же это — всего лишь условное, абстрактное различение двух аспектов в едином сущем — подобно различению двух «начал» единой субстанции у стоиков?

Концепция элементов сущего вызовет бурное обсуждение в Афинской школе: действительно ли они предшествуют сущему или же изначально объединены с ним?

Рискнем предположить, что Ямвлих не обсуждал онтологический статус этих начал. Вполне возможно, что здесь мы имеем дело с проблемой пределов познания — то есть проблемой *организации* нашего рассуждения о неизреченном. Любое суждение (как и предшествующий ему при анализе речевой акт) есть одновременно и действие по выделению (определиванию) предмета (субъекта / подлежащего) этого высказывания. Определивание подразумевает наличие неопределенного, которое обретает статус сущего-для-нас только будучи определяемым. Строго говоря, подлежащее / субъект и есть определяемое (то есть «в себе» беспредельное), предикаты же (или грамматические части предложения — начиная со сказуемого) — пределы.

Таким образом, предел и беспредельное — такие же условия нашего высказывания, как и наличие объекта, который оно отображает.

Все сущее Ямвлих располагает «после» предела и беспредельного. Оно выступает уже предметом мышления, поэтому Ямвлих использует для его обозначения традиционный термин «умопостигаемое». Сущее умопостигаемо, однако нужно помнить, что его высшие инстанции все-таки не становятся достоянием мышления. Если так можно выразиться, это-то и есть «вещь-в-себе» — бытие в собственном смысле слова, которое дано лишь как объект, цель стремления (мышления), но не его результат.

И еще одну вещь необходимо обсудить, дабы публикуемые фрагменты Ямвлиха были понятны читателю. Речь идет о платоновской триаде «бытие—жизнь—ум», которую Плотин и Порфирий помещали в сферу ума.

Ямвлих, оспаривая своих предшественников (быть может, за исключением Амелия), выносит два первых ее чина за пределы ума. Здесь нужно отметить, что, вступая в область умопостигаемого, мы должны учитывать троичственный характер каждой из ипостасей.

Во-первых, все сущее имеет некий аспект, который в любом случае остается «в себе». Он не развернут ни в знании, ни в восприятии. Это — «монадическое» (или «генадическое») начало ипостаси, которое укоренено в более высоком чине. Читатель не раз встретит у Ямвлиха такого рода монады. Это и источник «средних родов», и «целая душа», которая имеет сверхкосмический характер, и умно́е время, превышающее его же душевный и физический аспекты. Одновременно монада является началом одноименной с ней «последовательности». Так, Афина порождает все благоразумное, плодоносное и воинственное, одновременно являясь и богиней-покровительницей (в религиозном плане), и монадой (в онтологическом плане).

Второй уровень — то, что допускает в данной ипостаси причастность со стороны низшего. Второе («участвуемое») выходит из пребывающей в себе монады, вступая в своеобразный диалог с низшим. Так, для познающего разума участвуемое является уже не объектом, но, скорее, предметной областью.

В таком случае третье («то, что пребывает в участии», или то, «что существует как свойство [ἐν σχέσει]») — это уже ипостась для-другого. Для разума, например, ипостасью для-другого является знание.

Таким образом, и все умопостигаемое, и каждый из его чинов описываются при помощи триады «пребывание—выхождение—возвращение», ибо третье — это своего рода возвращение к первому, только теперь как к *знаемому* или как к пребывающему в другом, подобно свойству.

Названная триада известна любому человеку, бравшему в руки сочинения по Афинской школе неоплатонизма, однако она, как и многое другое, была «предсказана» Ямвлихом.

Мы не станем продолжать перечисление всех введенных Ямвлихом новаций, касающихся деталей «умопостигаемого» и «умно́го» сущего. Читатель, ознакомившийся

с публикуемыми фрагментами Халкидского философа, увидит, насколько последовательно тот проводит изложенную нами концепцию трех чинов единой ипостаси, коренящихся в собственной монаде, применяя ее к самым неожиданным темам, затрагиваемым Платоном.

В качестве примера мы возьмем только одну из тем, разбираемых Ямвлихом при анализе им «Тимея»: тему времени.

Ямвлихом обсуждаются те страницы из платоновского диалога, где речь идет о создании богом-демиургом времени как «подвижного образа вечности».[1] Ямвлих полемизирует, во-первых, с мнением о времени как мере движения, выдвинутым Аристотелем. Здесь он использует, по сути, аристотелевский же способ аргументации: время относится совершенно к иному категориальному уровню, чем движение и покой; следовательно, мы не имеем права смешивать различные аспекты суждения.

Во-вторых, Ямвлих спорит с теми толкователями Платона, которые считали образы существующими на уровне чувственно-телесной реальности (тело — образ идеи), а также с теми, кто полагал, будто образы — это особый чин идеального бытия. Ямвлих помещает образы (в том числе и время — как образ вечности) в разряд т. н. «средних» чинов.

При первом прочтении может показаться, что в данных фрагментах речь идет исключительно о школьных вопросах. Более того, известно, насколько односторонней интерпретацией Аристотеля является сведение всех его представлений о времени к концепции времени как некой физической объективности.[2] Не можем ли мы уличить нашего автора в той же односторонности?

---

[1] См. «Тимей» 37с и далее.

[2] Действительно, достаточно напомнить аристотелевские психологические сочинения, чтобы убедиться, что в наследии

Даже если это так, нужно иметь в виду, что критика Ямвлиха направлена не только против определенной перипатетической концепции, но вообще против «физической» интерпретации времени,[1] в которой последнее связывается с движением и покоем как физическими категориями.

Неоднократные попытки рассуждать о существе античного понимания времени чреваты одним и тем же пороком: современные авторы забывают о том, что для древнего грека не вечность была абстракцией от времени, но, наоборот, время было образом, то есть отвлечением, абстракцией от вечности. Для уяснения того, как в неоплатонической философии понималось темпоральное, нужно прежде всего знать, чем является «эон» («вечность» и «жизненный век» одновременно). Вечность — не свернутая в точку

Стагирита не все однозначно. Впрочем, античную языческую, по преимуществу аристотелевскую, физику (как пример языческой науки вообще) воспринимали в качестве образчика дурного «объективизма» не только Августин, но уже первые христианские авторы. Можно привести одно любопытное место из Татиана, апологета второй половины II столетия, чтобы увидеть, когда зародились предпосылки августиновской критики «объективно-физического» времени: «Почему вы делите время, говоря, что часть его пребывает в прошлом, часть в настоящем, а часть в будущем? Ибо как может приходить будущее, если настоящее — здесь [и никогда не проходит]? Подобно пассажирам судна, считающим, по невежеству, что, пока корабль плывет, горы уходят назад, так и вы не подозреваете, что это вы уходите в прошлое, в то время как вечность остается недвижимой — так долго, как того пожелает Творец...» (См. Or. Graec. 27, 22–28). Ямвлих, конечно, мог воспринимать физику Аристотеля подобно Татиану или Августину. Тем более что комментариев на «Этики» и малые трактаты Стагирита (где дается иное, чем в «Физике», понимание времени) он не писал.

[1] Каковой грешили, к примеру, и стоики.

временна́я протяженность и не «все времена», механически объединенные в некой количественно выраженной сумме. Эон — это присутствие всей жизненной полноты сущего, не зависящее от времени, в котором сущее разворачивается как *сущие* (можно использовать очень хорошее неоплатоническое понятие *«другие»*). Именно поэтому эон — еще и «жизненный век»: в нем стянута в спонтанное единство потока жизни вся судьба сущего и сущих.

Неоплатоники связывали вечность с чином жизни в знаменитой триаде бытие—жизнь—ум. Жизнь развернута как живые существа. Следовательно, то, что вовлечено во временно́е существование (и развернуто в нем как *сущие*), на самом деле является вечностью. Временное характеризуется цикличностью, то есть стремлением к экстенсивной завершенности; поэтому оно имеет отношение к умному чину.

Еще Аристотель обнаружил, что в наших познавательных операциях присутствует темпоральный момент.[1] Неоплатоники продолжают эту линию, обнаруживая темпоральное в конституировании эйдетического бытия (не на уровне умопостигаемого, но на уровне умопостижения). Следовательно, то, что мы считаем физическим временем, не является характеристикой процесса становления, но выступает основой эйдетической структурности сущего. Время не есть кругообращение небес,[2] но само́ умное различение и структурность, на основе которых это кругообращение и существует (то есть дано нам). Время — это

---

[1] См., например, третью главу I книги «Метафизики», где вводится учение о причинах.

[2] Платоновскую фразу, что время возникло «вместе с небесами» (см. «Тимей», 38b), неоплатоники, видимо, понимали следующим образом: время и небеса возникли (условно, конечно) вместе *во времени*; с другой стороны, время предшествует небу в логическом (и демиургическом) смысле.

возможность помыслить всю невообразимую и, в то же время, целостную громаду сущего. Недаром Ямвлих уподобляет его умопостигаемому порядку-строю, при помощи которого демиург привел «все вещи» к состоянию Космоса. Именно потому, что время выступает в акте умного охвата умопостигаемого сущего, оно является образом вечности — посредствующим между самой Жизнью и живущими.[1]

Если мы учтем данные соображения, то фрагменты Ямвлиха зазвучат по-иному. Можно сказать, что в них присутствует набросок концепции времени и вечности, которая в дальнейшем будет развита афинскими неоплатониками: особенно Проклом в комментарии к «Тимею», Дамаскием в комментарии к «Пармениду» и в сохранившемся в реферате у Симпликия трактате «О времени». Поздние неоплатоники введут в контекст рассуждений о времени также вторую гипотезу из диалога «Парменид»,[2] где стихия темпорального выступает необходимым условием попытки помыслить единое сущее. Но основные посылки Ямвлиха будут ими сохранены.[3]

В заключении укажем античные источники, используемые в данном издании.

Источниками фрагментов послужили сочинения авторов, живших в IV–VI в.: Прокла (Комментарии на

---

[1] Упускаем здесь возможные параллели неоплатонической концепции и зороастрийской идеи божественного «Беспредельного Времени», благодаря которому все выводится к существованию (на них указывал, например, С. Самбурски — см. ниже: фр. 62, наши примечания к фр. 62 комментария Ямвлиха на «Тимей» и далее).

[2] Впрочем, вероятно, это делал уже Ямвлих в соответствующем (не сохранившемся) комментарии.

[3] Их можно будет обнаружить даже в таких экзотических вещах, как обсуждение Дамаскием идеи «временной широты».

«Алкивиад I», Комментарии на «Тимей», Комментарии на «Парменид», «Платоновская теология»), Дамаския (Комментарии на «Филеб», «О первых началах...»), Гермия (Комментарии на «Федр»), Олимпиодора (Комментарии на «Алкивиад I», Комментарии на «Федон»), Симпликия (Комментарии на «Физику», Комментарии на «О душе»). К тому же для уяснения контекста сообщаемых там учений мы использовали еще целый ряд источников, где излагаются воззрения Ямвлиха из других его трактатов (Комментарий Прокла на «Государство», «Эклоги» Стобея, сочинения Юлиана и т. д.).

* * *

При цитировании отрывков из Платона, которые комментируют наши источники (и комментировал Ямвлих), мы ориентировались на последнее издание корпуса сочинений основателя Академии (М., 1989–1994 гг.). Однако — как это заметит читатель — многие из диалогов Платона переводились в указанном издании не по тем рукописным традициям, которыми пользовались неоплатоники (наиболее явный пример тому — «Тимей»). Поэтому в ряде случаев мы даем собственные переводы текста Платона, стараясь сделать их более буквальными, — что позволяет лучше понять различные оттенки аргументации античных комментаторов.

Некоторые из примечаний к публикуемым фрагментам «разрослись» до размеров небольших статей. Они помещены сразу после соответствующего фрагмента и отделены двойной чертой (//).[1]

Светлов Р. В.

---

[1] Публикация Санкт-Петербургского Платоновского философского общества (в рамках проекта «Универсум Платоновской мысли»).



КОММЕНТАРИЙ НА «АЛКИВИАД I»

Фрагмент 1

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “АЛКИВИАД I”». 11. 12

«И мне представляется, что по этой-то причине божественный Ямвлих и предоставил ему[1] первенство в строе десяти диалогов, в которых, как он полагал, заключается вся философия Платона, — ведь здесь, словно в семени, собран весь дальнейший ее путь».[2]

---

[1] То есть комментируемому диалогу.

[2] О порядке диалогов, включенных в число неоплатонической «двенадцатерицы», а также об истории создания этого порядка — см. во вступительной статье.

Поскольку Ямвлих наверняка начинал все свои диалоги (следуя примеру ряда средних платоников) с установления *предмета* диалога, можно предположить, что таковое вступление имелось и в комментарии на «Алкивиад I». Проклова фраза «мне представляется, что по этой-то причине...» может быть риторическим

2 Зак. 3295

оборотом, за которым скрыто Ямвлихово обоснование. Вероятно, оно базировалось на двух пунктах:

1. Античная философия началась со знаменитой дельфийской максимы: «Познай самого себя!» Но именно этот призыв является центральным и для комментируемого диалога. Именно к познанию самого себя призывает Алкивиада Сократ: «Можем ли мы знать, какое искусство нас улучшает, если мы не знаем самих себя?..» (см. 128е и далее). Следовательно, небезосновательным будет предположить, что здесь мы имеем дело как раз с началом философии по Платону.

2. Как раз перед тем как упомянуть Ямвлиха, Прокл приводит следующее рассуждение, вполне сопоставимое с Ямвлиховым разделением платоновских диалогов на этические, логические, физические и теологические:

«Согласно всем философам, этот диалог является первым, ибо его предмет — знание себя. Поэтому в нем присутствуют многие логические учения... многие этические, очищающие нас... многие физические... и о самих богах [то есть теологические]... — чтобы, благодаря открытию первого обращения нас к самим себе, в образе подобного диалога вся философия была бы охвачена общим, единым и целостным очерком».

Все это вполне соотносимо с Ямвлиховыми принципами аргументации, которые основывались на началах «гомеомерности сущего» (то есть подобия всего всему — в данном случае диалога «Алкивиад I» и всей философии) и своего рода «преморфизма» (то есть присутствия в начальном пункте всего, что последует далее).

Ко всему этому Прокл прибавляет следующие рассуждения (см. 4.3–9.15): поскольку существуют многие чины сущего и блага, которые простираются от богов до людей, необходимо уяснить, к какому из чинов принадлежат люди. А именно: к неделимым и вечным чистым умам, к делимым и подвластным времени телам или же к промежуточному классу — душам? (Нужно отметить, что стремление указать на наличие промежуточных классов может быть расценено как инспирированное Ямвлихом.) Далее, во время диалога происходит своеобразная смена способов обращения Сократа к Алкивиаду. Здесь есть и увещевание, и разубеждение, и восхваление, и порицание, и т. д. И все

Фрагмент 2

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “АЛКИВИАД I”». 13. 17

«Этот способ подразделения [данного] диалога мне кажется наисовершеннейшим из всего, что установил философ Ямвлих. Данный способ основывается на самом существе дела, собирая в трех главах[1] весь строй написанного. С ним же соотнесено разделение [диалога] согласно силлогизмам и правилам, ведающим искусствами речи. Ибо всякий раз то, что вторично и является лишь инструментом, должно быть связано с тем, что первично и изложено таким образом, чтобы сделать эту связь очевидной.

Отчего же мы тогда говорим, что этот диалог разделен на определенные и прилегающие [друг к другу] части? Не иначе как потому, что цель диалога состоит в обнаружении сущности человека и возвращении каждого из нас

это — для того, чтобы мы очистились от неистинных мнений, обратившись к подлинной своей природе (то есть диалог имеет и очистительный характер — подобно тому как посвящаемые в мистерии должны пройти разнообразные очищения, должен очиститься и человек, приобщающийся к философии).

[1] Три части настоящего диалога — это:

1. 106c–119a,
2. 119a–124a,
3. 124a–134d.

Олимпиодор в своем комментарии описывает эти «главы» следующим образом. Первая часть использует различные силлогизмы, которые уничтожают препятствия для разума, ставшие результатом его рождения в теле. Вторая часть — та, где Сократ убеждает Алкивиада не довольствоваться природными задатками, но развивать их. Третья вводит в саму суть диалога — майевтическое открытие нашей подлинной природы и выяснения путей, ведущих к ней.

к самому себе, в убережении от воздействия того, что вне нас, и от чуждых нам дел; и так как это с необходимостью случается, когда мы очищаем наш ум от вещей, препятствующих тому и мешающих возвращению к себе, и когда мы обуздываем наше неразумное начало, и призываем его к совершенству, достигнутому им, когда оно действует в согласии с разумом, — тогда первой появляется та часть, которая устраняет пренебрежение разумением и избавляет посредством различных силлогизмов от всех препятствий к знанию, что являются результатом нашего рождения; вторая же [часть] имеет отношение к тому разделу диалога, где доказывается, что нам не следует пребывать в покое, довольствуясь природными благами, дарованными нам, и пренебрегать теми занятиями, что ведут нашу добродетель к совершенству; третья же [часть диалога], следующая далее, — это та, которая предоставляет нам напоминание о нашей истинной природе и дарует правильный способ заботы о ее достижении,[1] а также сообщает, каков результат всех приведенных рассуждений [— разве не таким способом возможно истинное подразделение диалога?]»

---

[1] Речь идет о дельфийском требовании: «Познай самого себя», которое выступает здесь моральным императивом.

Можно задаться вопросом: почему-таки первым в ряду диалогов был избран именно «Алкивиад I»? Видимо, потому что в данном диалоге сочетаются и проповедь, и выяснение жизненных установок. Этот текст имеет этический характер в самом изначальном и основном смысле этического, производном от слова «этос», как фундаментальной установки на свое пребывание в мире. В таком случае дельфийская надпись — императивное требование выбора пути философа.

В известной степени событие, происходящее в этом диалоге, — *самое важное событие*: обращение к мудрости. Либо мы

Фрагмент 3

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "АЛКИВИАД I"». 25. 19

На 103а: «О, сын Клиния! Думаю я, ты удивляешься, что я, став первым твоим поклонником, остаюсь им и ныне, когда другие отвернулись от тебя...»

«Далее мы утверждаем, что данный способ наиболее подходящ для рассуждений о любви, как отмечал божественный Ямвлих, ибо метод призывания[1] отцовского имени показывает мужской[2] момент истинной любви и ее

понимаем, что философия — это обращение к себе (вспомним Марка Аврелия!), либо она останется для нас более или менее внятной игрой слов и абстрактных значений.

Понимание познания самого себя как обращения и возвращения к себе подлинному — исконни платоновская концепция. В подтверждение этих слов достаточно указать на платоновскую теорию «припоминания», или на начало трактата Плотина V.1, где душам предлагается избавиться от забвения, удаляющего душевное начало от «его собственного отца» и от его собственной природы.

[1] Здесь под призыванием подразумевается, конечно, не просто упоминание имени отца (в данном случае отца Алкивиада), но теургической призывание, которое являлось предметом Ямвлихова рассмотрения в трактате «О египетских мистериях». Вообще данный фрагмент обнаруживает параллели именно с этим трактатом Халкидского философа и имеет определенный теургический оттенок.

[2] ἀρρενωπόν — «мужественный», «мужской». Используя этот термин, Ямвлих обычно отсылает нас к упорядочивающей и возвращающей силе мужского начала — в отличие от женского, которое разделяет и рассеивает сущее.

пробужденность[1] от материи, и ее способность к действию».[2]

Фрагмент 4

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "АЛКИВИАД I"». 84. 1

На 103а: «Причина тому была не человеческого, но демонического свойства; позже ты будешь в состоянии оценить ее значение».

«Следующее, что необходимо обсудить, заключается вот в чем: что может иметь в виду Сократ, когда говорит, что не само демоническое будет позже известно юношам, но его сила? Ведь он произносит: "позже ты будешь в состоянии оценить ее значение". Первое, что следует отметить — как это, конечно, делал еще божественный Ямвлих, — то, что наличное бытие демонов и всего, что превосходит нас, понять необычайно сложно, [особенно тем,] кто не очистил совершенно свой душевный ум;[3] точно так же не каждый

---

[1] ἐγηγερμένον — термин, который родствен христианским и гностическим представлениям о человеке, открытом для получения гнозиса и изменения своего образа жизни. «Пробужденность» — также состояние подлинного гностика.

[2] δραστήριον — этот термин неоднократно используется неоплатониками для описания способности демонов и различных духовных сущностей влиять на то, что происходит на земле. Используется, в частности, Ямвлихом в трактате «О египетских мистериях», когда ведется речь об архангелах (см. II. 3).

[3] Чисто Ямвлихова фраза. Поскольку речь идет о душевном уме, то под очищением здесь нужно понимать и нравственное очищение, и успокоение неразумных начал, и специальные психо-

человек с легкостью увидит сущность души (Тимей — единственный, кто дал полное откровение по поводу этого предмета; ведь в "Федре" Сократ говорит, что то, чем является душа, "требует божественного и пространного объяснения"[1]). Но для того чтобы представить и сделать ясным наличное бытие демонов, достаточно их силы. Мы воспринимаем их благодаря их энергии, непосредственной матерью которой является сила,[2] ибо сила — среднее между сущностью и энергией, проявляющееся из сущности и [в то же время] порождающее энергию[3]».[4]

физические упражнения. Сюда же надо добавить теургические ритуалы. «Душевный ум», возможно, является развитием образа «очей души» из «Государства» (см. 533d).

[1] См. «Федр», 246a.

[2] Определение силы как «матери энергии» носит определенно халдейский характер.

[3] Мы имеем дело с типичным неоплатоническим разделением сущности, силы и энергии. Понятия, формировавшиеся, возможно, еще в Древней Академии и «закрепленные» творчеством Аристотеля, в зрелом неоплатонизме преображаются. Впрочем, отметим, что данную триаду в интерпретации, близкой неоплатоникам, можно обнаружить уже в «Халдейских Оракулах» и у Тертуллиана, который в 14-й главе сочинения «О душе» различает природу души, ее силы и действия. Можно предположить, что речь идет о школьном определении, выразившем восприятие Аристотеля средними платониками. Сущность, сила и энергия отныне — не некие модусы бытия, но *последовательность* экзистенции. Здесь гносеологический и онтологический моменты объединены в своеобразном порядке проявленности сущего. Нечто выступает в нашем восприятии как: 1) некоторый факт наличия, присутствия — то, что «в-себе», но не «для-другого». Это и есть сущность, наличествующая исключительно в себе, подвластная лишь себе и превосходящая знание (хотя и относящаяся к умопостигаемому — как граница предметной области знания); 2) сила — «выхождение» сущности, ее отношение к другому, ее творческая мощь и жизнь в онтологическом

смысле этого слова; 3) энергия — действительность, данность сущности таковой, *как* она есть. Энергия — пребывание сущности для-другого, ее познаваемость (пожалуй, в самом широком смысле данного слова — как воспринимаемость). Одновременно эта триада является и порядком пребывания вещи для нас, и последовательностью ее существования (в-себе — в-отношении — для другого). Можно задаться несколько «скандальным» вопросом: поскольку неоплатоники были убеждены, что они используют аристотелевские понятия адекватным образом, не должны ли мы пересмотреть современное отношение к аристотелевским концепциям?

Мы видим, что разделение сущности, силы, энергии переносится и на демонов (а также на прочие душевные и пневматические сущности). Что касается души, то Ямвлих, например, следует подобному порядку ее описания в трактате «О душе», где вначале идет речь о сущности души, затем — о ее силах и, наконец, — о действиях. Это трехчастное деление может быть, правда, выведено из второй книги аристотелевского сочинения «О душе» (главы 2–4), но Ямвлих (например, в трактате «О египетских мистериях») использует ее для описания не только души, но и всех пневматических сущностей — вплоть до богов.

Схожее трехчастное разделение использует и Гермий. Например, в комментариях на «Федр» утверждение Платона «всецелая душа бессмертна» (245с) служит для него толчком для рассуждений о сущности души, слова «итак, о бессмертии души...» (246а) — для рассуждений о ее силах, фраза же «попробуем сказать и о том, как произошло название смертного и бессмертного», — для речи об энергии души (см. 129, 18 и далее).

[4] Общая логика рассуждений в данном фрагменте может быть выражена следующим образом. Сущность демонов — как божественных существ — нам не дана, однако мы можем судить об их силе по их энергии. Не имеем ли мы здесь принцип, кардинально отличающийся от принципа «аналогии сущего», то есть познания Творца по аналогии с сотворенным? Если мы разделяем точку зрения познания по аналогии, с которой можно встретиться в творениях ряда отцов Церкви и в западной схоластике (впрочем, и в стоической теологии!), то Ямвлих расценил

Фрагмент 5

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "АЛКИВИАД I"». 88. 10

На 103a–b: «Теперь же, когда нет противодействия,[1] я пришел к тебе; я имею благую надежду, что противодействия больше не будет».

«Теперь, поскольку все ответы такого рода очевидно ошибочны и легко могут быть опровергнуты, мы доказываем, следуя и божественному Ямвлиху, и нашему собственному учителю,[2] что, дабы преодолеть настоящую апорию, в особенности нужно учитывать три следующих пункта: во-первых, дозволение демона-хранителя[3] на обращение [Сократа к Алкивиаду]; во-вторых, должный характер[4] как прошлого пылкого помысла Сократа об Алкивиаде, так и

бы наши воззрения как ошибочные, ибо познание по аналогии — это познание силы (того, что способно совершить некоторое действие), а не сущности. ·

[1] Демон долгое время запрещал Сократу приближаться к Алкивиаду.

[2] То есть Сириану.

[3] «Демон-хранитель» — имеется в виду демон Сократа. Как только его не понимали — от ангела-хранителя до вестника богов! Ямвлих убежден, что это тот демон, который «курирует» весь круг жизней Сократа, являясь судьбой в широком семантическом аспекте этого слова.

[4] Терминологически точнее было бы, конечно, перевести «надлежащий». Употребленное здесь понятие (τό καθῆκον — «надлежащее») является одним из центральных для стоической этики. В определении Стобея (см. «Эклоги», II. 7. 8): надлежащее — «сообразность в жизни, действие, имеющее убедительное основание» (пер. А. А. Столярова).

нынешнего обращения к нему; в-третьих, польза для юноши — ведь нужно показать ему, какова польза от этого общения; будет недостаточно, если он просто не станет хуже [от этой встречи]. Ибо подобным результатом — не стать хуже — он может удовлетвориться от общения с каким-нибудь крестьянином, но, несомненно, доброму человеку приличествовало бы делать того, кто общается с ним, лучше.

(3) То, что молодой человек стал лучше, хотя начинал он этот процесс с состояния, которое было совсем не столь хорошо, становится ясно из платоновского "Пира",[1] где Алкивиад, хотя и хмельной, представлен восхищающимся действенностью "рассуждений в философии", которые завладевают душами, имеющими к тому природные задатки, "более свирепо, чем ехидна". [Представлен Алкивиад и] клянущимся, что он порицает себя и свое поведение всякий раз, когда слышит беседующего Сократа, и необычайно удивляющимся "внутренним изваяниям"[2] сократовских добродетелей, которые заслуживают уважения и почтения, — но при этом [Алкивиад] считает себя никуда не годным по причине состояния своей души. Получив от Сократа помощь во всех этих отношениях, он, думаю я, добился немалого в деле совершенствования достоинств своей природы. Ведь если и было им совершено что-либо неправедное, то давайте считать виновным в том незавершенность [совершенствования] и неполное достижение в его жизни состояния выпрямленности.[3] Ибо мы не утверж-

---

[1] См. 218а–222а.

[2] На наш взгляд, это — отсылка к распространенному в платонизме образу внутреннего делания как создания собственной внутренней статуи (ср. Плотин, Прокл).

[3] Понятие κατόρθωμα, «выпрямленность», также воспринято из стоической этики. Там оно обозначало состояние совер-

даем, что общение с Сократом превратило Алкивиада в достойного гражданина,[1] но мы утверждаем, что он получил от этого общения пользу. Согласие с тем, что его нынешняя жизнь нехороша, уже доказывает некоторую пользу от встречи с Сократом для будущего Алкивиада.[2] Возможно, воспитанный под влиянием дурной формы правления, он был не в состоянии извлечь всю пользу из этой беседы, — ведь имелось много сил, тянувших его на другой путь.[3] Однако один раз он погасил-таки своевольные порывы своей души и достиг успокоения в себе злых устремлений: начав на досуге эту беседу, он увидел разницу между своей собственной жизнью и встречей философов. Сходным образом Сократ заметил в "Государстве" по поводу Фрасимаха: "хотя пока мне не удалось убедить его, ему будет принесена польза в будущей жизни..."[4]

(1) Не следует удивляться тому, что демон-хранитель, заботящийся о всем круге душ, дал Сократу разрешение на встречу. Так же, как нам не следует считать, что наказание, которое налагают демоны, касается только одной единственной жизни, — ведь ему до́лжно быть наложенным на

шенного, «доброго» мужа, во всем достигшего блага. В неоплатонических представлениях именно таковым был Сократ.

[1] Имеются в виду события, последовавшие вскоре после встречи, описанной в «Пире», — святотатство Алкивиада перед началом Сицилийской экспедиции и его бегство к лакедемонянам.

[2] Не имеем ли мы здесь дело с очередной апологией Сократа, которого неоднократно обвиняли в том, что его ученики имели, скажем так, неоднозначный характер и судьбу?

[3] Плутарх пишет в жизнеописании Алкивиада (VI): «Сократ держал своего возлюбленного за уши, оставляя соперникам немало удобных для захвата мест, которые ему самому недоступны, — чрево, срам, глотку...»

[4] См. «Государство», 498d.

весь круг времен, — мы должны полагать, что и польза, принесенная нам демонами и их слугами, относится к всецелому результату этого круга.[1] Наши повелители не принадлежат к тем, кто наблюдает за нами лишь краткое время,[2] подобно тому как лишь краткое время нас видят люди, но, поскольку они видят все наши жизни и наши целостные циклы, они целенаправленно делают для нас столь многое, что большинству это кажется несозвучным одной [лишь этой] жизни, и потому они недоумевают, не совершены ли эти дары просто по благосклонности демона.

Далее, при обращении к этому предмету исследования мы должны рассмотреть, как демоны и дельные люди действуют благодаря самим себе и как они действуют по причине имеющегося в них блага, и действуют ли, когда они действуют, ради цели, каковую те и другие ставят во главе своих жизней.[3] Эти демоны щедро предлагают благие дары; и те и другие страстно желают извлечь пользу из встречи. Как Солнце испускает свой свет не частями, но для всех, кто может воспринять его и участвовать в нем

---

[1] Идея внутренней взаимосвязи событий цикла наших жизней (очевидно вписывающаяся в общий закон нисхождения-восхождения душ) типологически схожа с идеей кармы, хотя воспитание, наказание, благодеяния со стороны демонов приближают ее скорее к трагической идее «древних грехов» периода ранней классики — только осмысленной сквозь призму мистических и метафизических установок.

[2] Греч. ἐπὶ βραχύ — «краткое время», «недолго». Ямвлих (и Прокл) имеет в виду, что, во-первых, люди видят лишь настоящую жизнь своих современников, демоны же наблюдают за ними в продолжение всех их жизней, во-вторых, что мы видим лишь «здесь и сейчас», в то время как демоны обладают знанием сразу всего будущего и прошлого.

[3] Иными словами — не определено ли их действие целью, не лишены ли они собственной воли?

(и все вещи участвуют в Солнце, или, во всяком случае, то, что не участвует, исключено из участия по причине действий, проистекающих от его собственной слабости[1]), так же и, поскольку благие демоны и подобные им люди[2] всегда даруют блага, недостаток склонности к их получению вызван в других недостатком их собственной готовности [к тому]. Даже если демон предвидел, что этот молодой человек не будет переубежден, все же, зная о выгоде, которая воспоследует для него, он направил [к нему] Сократа — тем, что не всегда удерживал того от общения с Алкивиадом.[3] [Таким образом,] демон помогал последнему, но тот по собственному произволению отверг его помощь. Ибо Пифий,[4] который предупреждал Лая "не высеивать в борозды его детей вопреки воле богов",[5] так же несомненно знал, что Лай не подчинится ему, но, поскольку был благ, предлагал тому лучший выбор — и невзгоды окружили Лая не по причине его неведения.

(2) Таким образом, Сократ совершал то, что и надлежало ему совершать; ибо все действия дельных людей направлены на это. И если он действовал должным и божественным

---

[1] Ямвлихова концепция благодати, равным образом изливающейся на всех, акцентирует внимание на готовности принимающего дар к восприятию благодати.

[2] Эти «дельные люди» могут быть приравнены к «гностикам» религиозных традиций времен возникновения неоплатонизма. Говорится о них, например у Плотина — см. «Эннеады», II. 9.

[3] В диалоге «Алкивиад I» Сократ говорит, что вплоть до настоящего момента демон не позволял ему общаться с Алкивиадом. Как мы знаем из «Пира» и жизнеописаний Алкивиада, после этого разговора они общались уже регулярно.

[4] То есть Аполлон Дельфийский.

[5] Видимо, имеется в виду Лай, царь Фив, отец Эдипа. Зная, что сын, который у него родился, станет отцеубийцей, Лай приказал выбросить новорожденного на горе Киферон. Конец этой

образом, то он достиг своей цели, даже если внешний результат его деятельности не обрел возможного совершенства.

(Таковы мнения по поводу разрешения возникающих апорий комментаторов, находящихся, как мне представляется, в созвучии с Платоном и с самим положением дел.)»

Фрагмент 6

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “АЛКИВИАД I”». 126. 12

На 104c–d: «Но быть может, тебе невдомек, Сократ, что ты лишь чуточку меня упредил: я ведь еще раньше предполагал подойти к тебе и спросить, что тебе от меня надо и чего ради ты тревожишь меня, преследуя меня на каждом шагу. Ведь и в самом деле я дивлюсь, какое у тебя ко мне дело, и с величайшей охотой получил бы ответ на этот вопрос».

«Слова “ты тревожишь меня” используются не в том же смысле, как слова “они были для тебя помехой”, произнесенные чуть ранее; но, как говорит божественный Ямвлих, они имеют тот же самый смысл, что и слова: “Ты приводил меня в затруднение,[1] когда я размышлял над

истории известен всем благодаря знаменитому «Царю Эдипу» Софокла.

[1] «В затруднение» — «εἰς ἀπορίαν». Ямвлих, несомненно, специально оттеняет такую трактовку слов Платона. Как известно, для Аристотеля, как и для Платона, удивление — начало философствования. Однако у Стагирита это удивление тематизируется через целый ряд интеллектуальных апорий, разрешение

причиной и целью твоего молчания и этого всегдашнего обычая следовать за мной". Ибо, на самом деле, поистине апория заключается в том, какова природа пут души, затрудняемой ими, и какова помеха в ее деятельности и в чем ее беспокойство».

Фрагмент 7

ОЛИМПИОДОР. «КОММЕНТАРИЙ НА "АЛКИВИАД I"». 59. 22

На 106а: «Но если бы я и действительно питал подобные замыслы, как при твоей помощи я буду способен совершить их и отчего они не свершатся без тебя? Объяснишь ли ты мне это?»

«"Как при твоей помощи я буду способен?.." Здесь философ Ямвлих обнаруживает следующее затруднение: Алкивиад описан в данном месте таким образом, как будто он своим совершенством превосходит Сократа. Ведь сказал же он Сократу: "Как при твоей помощи..." — а это является указанием на инструментальную причину, тогда как Сократ произнес: "При помощи бога", что скорее указывает на творческую причину,[1] и связал себя с богом,

---

которых является целью занятий «первой философией» (см. их список в III книге «Метафизики»). Выделение затруднения-апории в тексте Платона позволяет сблизить понятийные ряды Академии и Ликея.

Обобщая, можно сказать, что для неоплатоников апория — это не только стимул к интеллектуальным процессам, но и то, что побуждает к познанию самого себя.

[1] Все это выглядит как явный «аристотелизм». Инструментальная причина — это «δι' οὗ», креативная же — «μεθ' οὗ».

в то время как Алкивиад использовал слова "как при твоей помощи...", как если бы Сократ был всего лишь орудием бога.

Он разрешает эту апорию,[1] сообщая, что Платон рассказывает в другом месте о помощи более совершенных душ богу в надзоре и устроении [сущего], в то время как о менее совершенных говорится, что они являются инструментами и используются богом как инструменты.[2] И не только менее совершенные [выступают инструментами бога], но порой и злые души, например — убийц, с целью наложения приличествующего наказания на тех, кто заслужил это.[3] К тому же Сократ использует слова "с помощью бога", надеясь на силы более совершенные, чем он, в то время как Алкивиад, надеющийся на менее совершен-

---

Согласимся с Диллоном, что, скорее, креативную причину следовало бы выразить через «ὑφ' οὗ», но это не помешало Ямвлиху именно таким образом понять текст Платона.

Интересно, что Прокл игнорирует данную апорию Ямвлиха (относившего Сократа к чину совершенных душ, которые служат промыслу божественных сфер). Для Прокла все просто: творец — бог, Сократ — всего лишь инструмент.

[1] Здесь, на наш взгляд, подчеркивается двойственная роль посредника, вызванная гностическим в целом пониманием общения с божественным чином. В этом общении главными персонами являются податель и получатель благ, посредник же играет вторичную роль. Судя по всему, реальный Сократ не претендовал на то, что является чем-то помимо инструментальной причины (вспомним его концепцию майевтики), однако неоплатоники стремились придать ему более высокий статус.

[2] См. «Федр», 246 b–c.

[3] Это подчеркивание тотальной пронизанности всего происходящего Промыслом бога созвучно уже не стоической идее Промысла, но христианской культуре.

ное, говорит: "при твоей помощи", добавив "и без тебя", — то есть слова, приличествующие материи».

Фрагмент 8

ОЛИМПИОДОР. «КОММЕНТАРИЙ НА "АЛКИВИАД I"». 110. 13

На 115а: «СОКРАТ: Скажи мне: ты утверждаешь, что из справедливого одно полезно, другое же — нет?

АЛКИВИАД: Да.

СОКРАТ: Но как же это? Значит, одни справедливые вещи прекрасны, другие же — нет?

АЛКИВИАД: Что ты имеешь в виду?

СОКРАТ: Я спрашиваю тебя, видел ли ты когда-нибудь человека, совершающего безобразные, но справедливые поступки?

АЛКИВИАД: Нет, не видел.

СОКРАТ: Наоборот, все справедливое было одновременно прекрасным?

АЛКИВИАД: Да».

«Но божественный Ямвлих не разделяет высшие начала от низшего по большей степени их силы. (Ибо, согласно ему, все эти начала простираются вниз вплоть до материи: ведь [его] догмат и заключается в утверждении, что безотносительно к тому, с какого начала развивается деятельность, она не прекратится, пока не достигнет низшего чина. Ибо даже если действие [высшего] сильнее, тот факт, что высшее более удалено, создает противодействие, делающее его слабее.[1]) Но он различает их по тому

[1] Следовательно, на уровне материи деятельность ума имеет тот же эффект, что и деятельность души.

[признаку], что влияние высших начал более острое, более сильно ощутимое.[1] Ибо мы поспешаем к бытию более, чем к жизни, и к жизни скорее, чем к мышлению».[2]

---

[1] Мы видим, что Олимпиодор противопоставляет позиции Ямвлиха и Прокла. Суммировать их можно следующим образом:

ЯМВЛИХ:

— Единое воздействует на *ум, душу, живые существа, неживые существа, материю*.

— Ум воздействует на *душу, живые существа, неживые существа, материю*.

— Душа воздействует на *живые существа, неживые существа, материю*.

— Живые существа воздействуют на *неживые существа, материю*.

— Неживые существа каким-то образом воздействуют на *материю*.

ПРОКЛ:

— Единое охватывает *все* и воздействует на *все* — вплоть до материи.

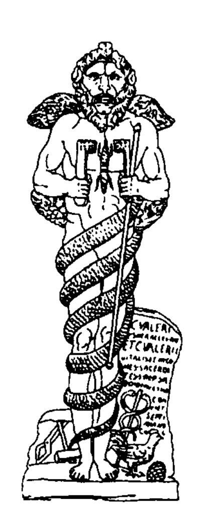
— Ум охватывает все и воздействует на *все, кроме единого* и *материи*.

— Душа охватывает только *живые существа*.

Как видим, у Прокла воздействие различных начал имеет своего рода симметричный характер, причем осью симметрии выступает граница между *душой* и *живыми существами*. По Ямвлиху же, у чинов бытия нет собственных «доменов» воздействия в низшем; они различаются лишь тонусом их деятельности.

Для иллюстрации позиции Прокла можно привести его фрагмент из его «Первооснов теологии» (57): «И то, что душа дает вторичному, в большей степени дает ум. И когда душа уже более не действует, ум излучает свои дары тому, чему не отдала себя душа. Ведь и неодушевленное, поскольку оно причастно форме, причастно уму и его творчеству».

[2] Мы не вдаемся в проблему взаимоотношения чинов триады бытие—жизнь—ум в данном случае, ибо она лишь услож-



нила бы понимание фрагмента. Ямвлих использует ее в качестве примера — и не более того.

В соответственном месте собственного комментария на «Алкивиад I» (109–110) Прокл обсуждает отношение между полезным, прекрасным и справедливым. Он утверждает, что полезное связано с благом, прекрасное — с умом и справедливое — с душой. Причем прекрасное является также полезным, а справедливое — и прекрасным, и полезным. Но не в обратном порядке! Полезное превыше прекрасного и справедливого. Действительно, к нему мы стремимся прежде того и другого. Как заметил Диллон, получается замечательная параллель с рассуждением Ямвлиха!



КОММЕНТАРИЙ НА «ФЕДОН»

Фрагмент 1

ОЛИМПИОДОР. «КОММЕНТАРИЙ НА “ФЕДОН”». 57. 1

На 70с: «Есть некое древнее учение, уже вспоминавшееся нами, что души, пришедшие отсюда, находятся там [в Аиде] и снова возвращаются сюда, возникая из умерших».

«Во-первых, целью настоящего доказательства[1] является не демонстрация того, что душа бессмертна, но, ско-

[1] Всего неоплатоники усматривали в «Федоне» *пять* доказательств бессмертия души (вопреки ряду современных изданий этого диалога). Первое доказательство — от взаимоперехода противоположностей (69е–72е); второе — от знания как припоминания (72е–78b); третье — от равенства души самой себе (то есть понимания души как атомарного объекта — 78b–84b); четвертое — от гармонии (статус этого аргумента действительно несколько двусмысленен, ибо Сократ сам выступает

рее, что она продолжает существовать [некоторое] время после отделения от тела, в то время как Ямвлих думает, что каждое доказательство обосновывает бессмертие души.[1] Ибо он делает эти утверждения вдохновенным образом, как бы с некоего [священного] возвышения, словно бы они были его [собственным] образом мыслей,[2] но они не соответствуют написанному [Платоном]».[3]

Фрагмент 2
ОЛИМПИОДОР. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФЕДОН"». 60. 11

На 70d: «Рассмотри это рассуждение не только по отношению к человеку...»

«Некоторые, введенные в заблуждение данной фразой, поверили, что Платон все души считал бессмертными. Взгляни, что он говорит: "Рассмотри это рассуждение не только по отношению к человеку, но и по отношению к неразумным существам и растениям", как если бы он намеревался утверждать, что неразумные и растительные души

против его адекватности — см. 84c–86d); наконец, пятый — от сущности души (как причины жизни — 102a–107a).

[1] Ямвлих убежден, что все доказательства «Федона» доказывают бессмертие души. То же самое полагал и Плотин (см. «Эннеады» IV. 7. 9–12). Новая точка зрения на эти доказательства — согласно которой каждое из них имеет собственный предмет — начинается, по всей видимости, с Сириана.

[2] Буквально — его собственным духом («θυμός»).

[3] Вдохновенный стиль Ямвлиха очень хорошо характеризуется последним предложением Олимпиодора. Его возвышенность подчеркивал и Прокл, говоривший: «Божественный Ямвлих занят обсуждением того, что над небесами, радея о самом невидимом...» (ср. также фр. 54 из комментария к «Тимею»).

бессмертны. И они придумали следующее: всякая душа, являясь хорегом жизни, не принимает смерть. Ибо ничто не примет противоположности тому, для чего является причиной; например, огонь является причиной для тепла и не привносит холод — потому что, как говорит Ямвлих, то, что привносит нечто в другое, не привносит это в себя: то, что является хорегом тепла, не привносит тепло в себя[1]».[2]

---

[1] Ямвлих убежден, что не только противоположности отталкивают друг друга (как это утверждается в последнем доказательстве бессмертия души), но даже то качество, «хорегом» которого выступила данная противоположность, не привходит в последнюю. Качество, приписываемое нами сущности, не есть сама сущность. Качество огня — это качество для-другого, а не для-себя. Сам себя огонь не обжигает, иначе он мгновенно уничтожил бы себя самого.

Здесь можно обнаружить некоторое сродство с аристотелевской концепцией качества как категории. Подобно остальным категориям, оно только сказывается о сущности, но не есть сама сущность. Недаром Стагирит говорит: «Качеством я называю то, благодаря чему предметы *называются* [курсив мой. — *Р. С.*] такими-то». (См. «Категории», 8b 25.)

[2] Из контекста фрагмента можно предположить, что Олимпиодор считал Ямвлиха принадлежащим к числу тех, кто ошибочно полагал всю душу бессмертной и был «введен в заблуждение» фразой Платона.

На самом деле представления Ямвлиха о бессмертии души были более сложными, что мы увидим, например, во фрагменте 82 из его комментариев к «Тимею». Впрочем, в древности его не раз причисляли к тем философам, что полагали неразумное начало в душе бессмертным, объединяя с Ксенократом, Спевсиппом и Плутархом Афинским.

В число этих авторов должен быть включен и ранний (по крайней мере, ранний) Плотин, который в трактате IV. 7 (4) рассуждает о душах «других живых существ, заблудших и вошедших в тела животных». По его мнению, они необходимо должны быть бессмертны. Что же касается других видов души, «не изда-

Фрагмент 3

ОЛИМПИОДОР. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФЕДОН"». 65. 13

На 72е: «Сократ, постой-ка, — подхватил Кебет, — тебя удостоверивает еще один довод, если только верно то, что ты так часто повторял, а именно, что знание в действительности есть припоминание; мы должны были знать в прошлом то, что ныне припоминаем».

лека пришедших в живые природы, но являющихся причинами жизни живых существ, а также пребывающих в растительной части» (имеются в виду уже не разумные души, ниспавшие до животного, но растительная и животная душа в аристотелевском смысле этих понятий), то они после смерти стремятся к своим собственным началам, не оставаясь в единстве с разумной душой. Таким образом смерть, по Плотину, — не только отделение от тела, но и разделение душ. Трудно понять, какой вид бессмертия Плотин уделял этому растительному и животному носителю (ὄχημα) души. Возможно, как считает Диллон, он растворяется внутри оживляющей все всемирной души. А возможно, возвращается в низшее витальное начало — природу.

Во всяком случае, здесь мы имеем дело с отголоском длительной и обширной дискуссии о:

1) составе души, ее частях и эйдосах;

2) возможности нисхождения разумной души до состояния животного существа;

3) о бессмертии тех частей души, которые Аристотель обозначал как животную и растительную.

Известно, насколько разные позиции занимали неоплатоники при рассмотрении этих проблем. Их важность понятна, так как они связаны с концепцией реинкарнации и вопросом о том, где лежит предел нисхождения разумной души. Плотин, как мы видим, объяснял это нисхождение как бы присоединением заблудшего разумного начала к животному и растительному.

«Ибо Ямвлих устанавливает, что каждое доказательство подтверждает бессмертие души. Ведь если, говорит он, живое и мертвое [возникают] друг из друга, причем вечно возникают друг из друга,[1] то душа, таким образом, должна быть вечной. Но если, далее, знание является припоминанием, то согласно и этому доказательству душа бессмертна».[2]

---

[1] Первое доказательство бессмертия души — от взаимоперехода противоположностей (т. н. «λόγος ἀπὸ τῶν ἐναντίον») — воспроизводит структуру ионийского натурфилософского дискурса, где взаимодействие противоположностей действительно играет определяющую роль. С формальной точки зрения это доказательство не является аргументом даже в пользу бессмертия души как сверхличностного принципа, ибо — если понять его буквально — оно утверждает лишь, что *определенные* жизнь и смерть являются конечными формами (то есть, как это ни парадоксально, что душа смертна). На наш взгляд, лучше понимать это доказательство иным образом — как вводное к последующим аргументам. Таков метод Сократа/Платона: прежде чем углубиться в метафизические вопросы, следует избавить душу собеседника/читателя от привычных для того мнений. Действительно, если в мире происходит постоянный взаимопереход жизни и смерти друг в друга, то так ли уж основательна наша убежденность в наличии четких границ, разделяющих то и другое? Обыденность мнения сменяется поэтической метафорой, после которой легче задаться вопросом: так что же мы понимаем под смертью? Отделение души от тела?..

[2] Ямвлих убежден в безусловной истинности и доказательности всех аргументов «Федона». Он как будто не замечает особенностей построения сюжета данного диалога, где каждый новый аргумент вызван недостаточностью предыдущего. Впрочем, Ямвлих убежден в богооткровенности каждого слова Платона, которое поэтому *должно* быть истинным.

Олимпиодор рассказывает (см. там же, 78. 9), что почти все экзегеты едины в приписывании лишь последнему доказатель-

Фрагмент 4

ОЛИМПИОДОР. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФЕДОН"». 78. 15

На 78b: «Вот какой вопрос нам нужно задать себе, по-моему, — сказал Сократ. — Чему свойственно испытывать это состояние, то есть рассеиваться, и каким вещам оно грозит, и за какие, напротив, можно не опасаться? Потом нужно рассудить, куда отнести душу, и уж в зависимости от этого страшиться за нашу душу или быть за нее спокойным».

«Этот философ Ямвлих желает, чтобы и данное доказательство также полностью демонстрировало бессмертие души. Он верит, что бессмертие души может быть выведено из демонстрации Сократом сходства [бессмертия] с долгожительством. Ведь он доказал, что душа несоставна и что она правит телом; к тому же лучше, как считал Плотин, утверждать, что все разрушимое разрушимо в одном из двух смыслов: или как нечто составное,

---

ству статуса окончательного аргумента. Так, доказательство от припоминания указывает на предсуществование души всяческому телу, но не на вечное ее бытие. Подобным же образом доказательство от самотождественности указывает лишь на то, что душа существует в течение долгого времени, но опять же не доказывает ее бессмертия.

Олимпиодор утверждает (65. 17), что «некоторые комментаторы» полагали, будто первые два доказательства использовались как вводные, вспомогательные. Первое показывает нетленность души, второе — нерожденность в теле. Но, как говорил Аммоний, подлинное доказательство приходит лишь с последним аргументом.

или как пребывающее в подлежащем.[1] Бестелесное разрушается как то, что пребывает в подлежащем, тело же — как составное. Если же, как говорит Ямвлих, душа не является составной, как это ясно из текста, — ибо Платон никогда не указывал на душу как [только] на невидимую, но говорил о ней как о несоставной, имея в виду, что бытие невидимым и бытие несоставным подразумевают друг друга, — с другой же стороны, если душа не является пребывающим в подлежащем, принимая во внимание то, что она правит телом, дарует ему жизнь и является причиной его движений,[2] — то тогда она поистине не будет разрушима никоим образом — ни как составная, ни как пребывающая в подлежащем».[3]

Фрагмент 5

ОЛИМПИОДОР. «КОММЕНТАРИЙ НА “ФЕДОН”». (1) 191. 26; (2) 203. 26

На 107е: «Обретя там [в Аиде] участь, какую и должно, и пробывши срок, какой должны пробыть, они

---

[1] Пребывающее в подлежащем: например — качества, пребывающие в сущности. Качества действительно могут изменяться и уничтожаться. Все это — школьная тема для неоплатоников. Действительно, Плотин говорит о разрушении составных сущностей в IV. 7. 12 («все составное разрушимо»), и там же, лишь чуть ниже, — о разрушении находящегося в подлежащем. В той же главе он обсуждает возможность гибели эйдоса, пребывающего в материи, и называет его претерпевающим и составным.

[2] А не является всего лишь его качеством, энергией или функцией.

[3] Впрочем, по мнению Прокла, мало и этого доказательства, поскольку оно указывает всего лишь на долгожительство души.

возвращаются сюда под водительством иного вожатого, и так повторяется вновь и вновь, спустя долгие периоды времени».

«(1) Потому-то и нет вечно пребывающих в умопостигаемом, как утверждает Ямвлих, ибо, в самом деле, если некто уже нисходил [оттуда], ему естественно низойти вновь.[1]

(2) Каким же образом Ямвлих выражается о тех, кто был возвращен к совершенству? Говорить ли нам лишь обратное высказанному[2] — что они никогда не ниспадают? Или же утверждать, что они остаются там в течение определенного периода, когда нет непреодолимой необходимости нисходить, поскольку их собственная жизнь не склонна к рождению, или, в-третьих, [они пребывают] в согласии с эйдосом их жизни, который создает нисхождение, не вовлеченное в порождение и не разрушающее

---

[1] Речь идет, конечно, не о нисхождении эйдетического, но о нисхождении «нас» — неделимого субъекта душевной жизни (во всех ее ипостасях). Именно оно выступает тем началом, которому вменима ответственность за все греховные и благие дела, совершаемые душой во время ее перерождений.

[2] Имеется в виду обратное тому, что говорилось чуть выше нашего фрагмента, — что души прóклятых и святотатцев никогда не будут возвращены на небеса.

Выше (64. 2) Олимпиодор говорит следующее: «Однако ведь души теургов не хотят всегда оставаться в умопостигаемом, но присоединяются к рождающемуся». Диллон (и не он один) связывает таких теургов с бодхисатвами, то есть с теми, кто стоит на пороге полного освобождения, однако поклялся спасать и направлять к веданию людей, не достигших их уровня. При этом они не теряют связей с высшей реальностью, выступая своего рода представителями ее. Такая концепция напоминает действия философа согласно мифу о пещере из «Государства». Во времена Ямвлиха подобными теургами считали Пифагора,

их связи с высшим, как сам он [Ямвлих] пишет так же и в "Письмах", объясняя свою теорию при помощи третьего из упомянутых рассуждений?»[1]



Сократа, Платона, Аполлония Тианского (а Нумений — и Моисея!). Возможно, на статус «бодхисатв» указывает титул «божественный», который поздние неоплатоники прибавляли к именам многих философов, в том числе — и самого Ямвлиха! (См. также ниже, комментарии на «Федр», фр. 9, примечания.)

[1] Видимо, Олимпиодор ссылается на одно из писем, реферат которого не сохранился у Стобея. Впрочем, у последнего мы можем все-таки обнаружить обзор данной концепции Ямвлиха — при изложении им трактата «О душе» (I. 380).

Третье из рассуждений показывает нам различие между нисхождением тех, кто не может управлять своими стремлениями и тех, кто нисходит сознательно и ради благой цели. Невозможность все время пребывать в умопостигаемом — это и ответ крайним энтузиастам «богоуподобления», и, вероятно, указание на некий опыт умно́го делания.

Поверхностны ли аналогии с Востоком? Принятие в манихейский пантеон Будды говорит в пользу того, что прамахаяновские концепции могли быть в то время известны на Ближнем Востоке (в том числе и интеллектуалам Римской империи). Однако в целом сходство ограничивается типологическими моментами. Даже в случае манихейства большинство близких буддизму доктрин (реинкарнация, статус апостолов) наверняка не являются заимствованиями из буддизма, а имеют ближневосточные и средиземноморские источники. Прямого заимствования с Востока (как и наоборот, в случае буддизма, с Запада), обнаружить, наверное, не удастся.



«КОММЕНТАРИЙ НА "СОФИСТ"»

Фрагмент 1[1]
SCHOLIA PLATONICA. *GREENE*. 445–6

«Согласно великому Ямвлиху, предметом настоящего диалога является подлунный демиург.[2] Ибо он — создатель отображений и очиститель душ, постоянно отделяющий

---

[1] Из комментария Ямвлиха к «Софисту» сохранился лишь один надежно атрибутируемый фрагмент — в схолиях к диалогам Платона. Возможно, эти схолии ссылаются на вступление к комментарию.

Более того — это единственное упоминание о комментариях к этому диалогу у поздних платоников (за исключением одного места у Прокла в In Parm. 774.25), которое можно понять либо как указание на наличие его собственного комментария на «Софист», либо же как *намерение* написать такой комментарий.

[2] Таким образом, предмет этого диалога в порядке чинов сущего ниже, чем предмет «Тимея». В последнем, как мы увидим, будет рассматриваться «небесный демиург».

их от противных [их природе] логосов, способный к перемене, "наемный охотник за богатыми молодыми людьми",[1] получающий свыше души, полные разумения, и берущий с них плату в виде созидания жизни согласно логосу смертных существ.

Вовлеченный в демиургию воплощенных в материи вещей, он связан с небытием, объемля материю, [эту] "истинную ложь".[2] Взирает же он на подлинно сущее. Он — многоглавое существо, использующее многие сущности и жизни, благодаря которым им вызывается многообразие порождения. К тому же этот демиург — колдун (γόης),[3] ибо он заговаривает души[4] логосами[5] природы, отчего их столь непросто отделить от стихии порождения. Ибо такой же колдун и Эрос, да и природа призывается некоторыми магами по той причине, что между природными вещами наличествуют отношения симпатии и антипатии.[6]

Таким образом, теперь он [Платон] желает показать нам многообразные виды софиста. Ведь и философ — это со-

---

[1] Ср. «Софист», 231d.

[2] Одно из фундаментальных для неоплатоников выражений, указывающих на апофатический характер любого нашего высказывания по поводу данного предмета.

[3] Ср. «Софист», 235а: «Оттого-то его и нужно считать неким колдуном и подражателем».

[4] «θέλγον τὰς ψυχάς» — место, которое напоминает «Халдейские Оракулы». Ср. фр. 135 по Des Places: [дурные демоны] «постоянно заколдовывают души...» Несмотря на это совпадение, не следует полагать, будто генесиург является злым началом. На наш взгляд, здесь подчеркивается другая важная вещь: место теургии в структуре сущего. Она связывает внеположные друг другу чины — телесное и бестелесное. Она же, следовательно, способна и «развязать» эти путы.

[5] Здесь, видимо, в смысле магического заговора.

[6] Перед нами стоическая физическая терминология, обслуживающая концепцию «всеобщей связи вещей и явлений».

фист, поскольку он подражает небесному демиургу и генесиургическому [то есть создающему рождение] демиургу.[1]

Искусство разделения[2] подражает истечению сущего из единого, подобно генесиургу, подражающему небесному демиургу, — отчего он и является софистом. И сам софист, будучи человеком, назван таким именем из-за своего подражания немаловажным делам. По той же причине

---

[1] См. «Софист», 233d и далее, где идет речь о способности софиста порождать все путем подражания. Это очень важное место — по двум основаниям.

Во-первых, Платон говорит о такого рода видимости, которая действительно может обмануть смотрящего на нее. («Я имею в виду, если кто-нибудь стал бы утверждать, что сотворит и меня, и тебя, и все растения...» — имеется в виду изобразительное искусство. «Он, создавая посредством живописи всевозможные подражания и одноименные с сущими вещами предметы, сможет обмануть неразумных молодых людей, показывая им нарисованное издали...») По этой причине подражание генесиурга парадигме приводит к появлению физического сущего, в котором присутствует и элемент обманчивости, своего рода Майи, и некоторая основательность этого обмана. Как ни парадоксально, все эти рассуждения можно расценить как апологию физической реальности, которая, с одной стороны, — *всего лишь* подобие истинно сущего, с другой же стороны — подобие *самого истинно сущего*.

Однако, во-вторых, (и это, быть может, более важно) сравнение философа с создающими подобия демиургами резко и определенно указывает на границы человеческого дискурса. Разумение способно лишь к уподоблению — и не более того (это, на наш взгляд, очень созвучно мировоззрению самого Платона).

[1] Имеется в виду знаменитая диайреза «Софиста»: уяснение понятия софиста путем деления бóльших по объему понятий (например, понятия искусства). Один из неоплатонических способов описания творения — это использование аналогии с разделением того, что «в себе» пребывает неделимым. Таким образом, установление понятия софиста схоже с процессом появления единичных сущностей «из» единого.

он назван и "многоглавым".[1] Чужеземца следует понимать как изображение сверхнебесного и запредельного отца демиурга, слушателей же — как демиургические мысли; одного — как мысль Зевса, другого же — как Гермесова и геометрова ангела.[2] И поскольку демиургия совершается от несовершенного к совершенному, поэтому в первую очередь Чужеземец обращается к Феодору, и лишь затем — к Зевсу [в лице] Сократа».[3]

---

[1] См. «Софист», 240с.

[2] Первый — Сократ, второй — Феодор Киренский, знаменитый математик, а потому — передатчик божественной мудрости мирозданию при помощи математики. Как геометрия связана с демиургией? Подробнее об этом речь будет идти в примечаниях к комментарию Ямвлиха на «Тимей», но уже сейчас можно сказать, что геометрия в буквальном смысле слова (как земле-мерие) обеспечивает размерность материального сущего, возможность придать ему более или менее строгую форму (вспомним треугольники и «Платоновы тела» из «Тимея»). Наиболее близкая параллель геометрии — разумение/рассудок из «Государства». По поводу Гермеса, который в поздней античности неоднократно отождествлялся с Логосом богов, можно предположить, что здесь это — Логос Отца демиурга, проникающий вплоть до подлунных сфер.

[3] Итак, мы обнаруживаем в этом фрагменте трех персонажей, которые имеют прямое отношение к демиургии: «Отец демиурга», «небесный демиург» и подлунный демиург — «генесиург». Небесный демиург явно отвечает за создание небесных тел, генесиург — за создание всего подлунного.

Эта триада имеет ряд очевидных параллелей. 1) В трактате «De Fato» (2-я половина II столетия) Псевдо-Плутарх пишет о трех уровнях божественных сущностей, ответственных за Провидение. Демиург — тот, кто правит Первичным Провидением, «новые боги» (из «Тимея») — Вторичным Провидением и судьбой, демоны (из «Федра») — Третьим Провидением. 2) В Прокловом «Комментарии на "Тимей"» так же присутствуют рассуждения о трех демиургах. Он различает первого демиурга от «среднего», а последнего — от третьего. Причем деятельность

//В начале схолий к «Софисту», откуда заимствован этот фрагмент, утверждается, что Платон присваивает имя софиста Эросу, Гадесу и Зевсу. Можно предположить, что вовлечение душ в круговорот смерти и перерождений (своего рода перерождений согласно чину инкарнации индийского Ямы) возложено на Плутона-Гадеса.[1]

Но не это привлекает сейчас наше внимание. Обратимся еще к одному фрагменту из неоплатонических сочинений. Мы имеем в виду Дамаския и его трактат «О первых началах...» В параграфе 125а Дамаский Диадох пересказывает становящуюся у нас знаменитой — благодаря недавней

третьего находится в неразрывной связи с деятельностью второго. Существенно, что третьего демиурга Прокл отождествляет с Плутоном, который занят «всем рождением и всем, что происходит из подземного космоса» (I. 74, 15–16). Этот, второй, демиург может быть нами — вместе с Диллоном — отождествлен с «новыми богами», поскольку ниже, в комментариях самого Прокла, последние неоднократно описываются как «вторые демиурги».

[1] Чему, правда, противоречит указание Лида на то, что в сочинении «О нисхождении души» Ямвлих уделяет Плутону место между Солнцем и Луной — здесь же речь идет о *подлунном* демиурге (см. De Mens. 167. 22). В связи с этим Диллон, издатель фрагментов Ямвлиха, предполагает, что этим «подлунным» демиургом является Посейдон, который отвечает, согласно Ямвлихову «Комментарию на "Тимей"», как раз за «подлунное место». Впрочем — в связи с последующими нашими наблюдениями — укажем на близость Посейдона как владыки моря и, в эвгемеристических античных построениях, первого корабела и мореплавателя, Хусору — создателю первого плота и первому человеку, вышедшему в море.

К тому же нужно напомнить, что в Афинах Посейдон был покровителем ремесленников-гончаров, а гончарное дело было, возможно, самым важным видом ремесла для знаковых систем мифологии (ср. ближневосточные и не только ближневосточные предания о происхождении людей).

3 Зак. 3295

публикации книги «Финикийская мифология» — финикийскую теогонию (в данном случае источником был перипатетик Евдем). Здесь встречается фигура Хусора, о котором Дамаский говорит следующее: от соединения Века (Эона-«Улома») с самим собой рождается «Хусор, сперва открыватель, потом — яйцо. Веком, думаю я, они назвали умопостигаемый разум, а открывателем (ἀνοιγέα) Хусором — силу, познаваемую умом, как первую силу, расчленившую нерасчлененную природу...» Отметим функции разделения, которые приписаны Хусору.

Тот же Хусор появляется в изложении Евсевием Филона Библского, где, правда, назван Хрисором (I. 10. 11 и далее). Хрисор — «упражняющийся» в колдовстве, прорицаниях и ораторской речи. К тому же он — открыватель рыболовного крючка, приманки, мореплавания, кузнечного дела. Согласно Евсевию, он отождествлялся с Гефестом и Зевсом Мелихием (Милосердным).[1]

Кто такой этот Хусор? Однозначно имеется в виду финикийский бог «Хусор-и-Хусас» («искусный и мудрый»), упоминания о котором появляются еще в угаритских текстах.[2]

---

[1] См. убедительное обоснование данного отождествления — из народной этимологии — на с. 229 упомянутого сборника «Финикийская мифология» (СПб., 1999).

[2] Например, это божество упоминается в угаритской поэме «О Карату» (там оно участвует в собрании богов). И. Ш. Шифман предлагает понимать имя «kṯr wḫss» как «Пригожий и Мудрый», производя первое имя от глагола, обозначающего «быть способным, пригодным» (см. «Угаритский эпос». М., 1993. С. 104). Однако мы предпочли бы сохранить в общем не противоречащий такому толкованию перевод «Искусный» (то есть способный, пригодный), так как он подчеркивает семантическую близость с античным пониманием ремесленной деятельности как деятельности искусной.

Сразу скажем, что это божество могло претендовать в финикийском пантеоне на роль демиурга уже потому, что трактовалось как божественный ремесленник, кузнец (последнее, в связи с особым положением кузнецов в древних обществах, делает Хусора к тому же покровителем магических операций).

Какое отношение имеет Хусор к процитированному фрагменту из Ямвлиха?

Прежде всего бросаются в глаза общность в описании этого божества и Ямвлихова подлунного демиурга: оба колдуны, искусные ремесленники (то есть подражатели), разделители того, что до этого не было еще разделено.

Достаточно забавным выглядит утверждение, что именно Хусор изобрел рыболовный крючок и навыки искусства рыбной ловли, — особенно при воспоминании о том месте в «Софисте», где софист уподобляется рыболову-удильщику (221d). Это — одно из совпадений, лишь внешне кажущихся мелкими.

Софист определяется Ямвлихом как тот, кто «заговаривает» души, вовлекая их в рождение в смертных существах, но и Хусор-и-Хусас создает угаритскому божеству Балу дворец из драгоценных камней, в котором прорезает окно (Балу противился тому, чтобы в его жилище были окна). Именно через это окно во дворец проникает смерть.

Но особенно важна вторая часть имени Хусора, выпавшая при пересказе финикийских теогоний Евсевием и Дамаскием — «Хусас» (wẖss), «Мудрый». Здесь мы имеем прямую аналогию имени Софист (конечно, без всевозможных

И. Ш. Шифман утверждает также, что этому божеству соответствует упоминающийся в Книге Бытия Тувал-Каин, выковывающий орудия и обрабатывающий железо (сын Лемеха и Циллы — гл. 4. 22). См. *И. Ш. Шифман.* От Бытия до Откровения. М., 1993. С. 272.

«наведенных» в классической античной культуре смыслов). Именно после этой аналогии хочется спросить: не слишком ли много совпадений? И не идет ли речь об одной и той же, скажем так, архетипической фигуре, выступающей и в некоторых метафорах Платона, и в неоплатонической (Ямвлиховой) экзегезе диалога «Софист», и в финикийской мифологии? Мы специально не говорим «эллинизированной финикийской мифологии», так как изображения Хусора в текстах Евсевия и Дамаския едва ли принципиально отличаются от тех западносемитских оригиналов, на которые опирались их источники (Филон и Евдем соответственно).

Возникает соблазн возвращения к «семитическому вопросу», поднятому некогда еще первыми апологетами христианской Церкви, — то есть к вопросу о том, имела ли влияние западносемитская, в том числе иудейская мудрость на греческую философию? Известны баталии по этому вопросу вокруг стоиков, отдельных идей эпикурейцев, Аристотеля или фрагментов из платоновского «Государства», посвященных загробному существованию.

Однако мы — по крайней мере, в данном случае — постараемся избегнуть соблазна включиться в «вечную» дискуссию. Ограничимся констатацией ряда сходств, которые слишком разительны, чтобы быть случайными. И даже одной этой констатации будет достаточно, чтобы, во-первых, иначе взглянуть на метафоры, используемые Платоном (задавшись вопросом: а являются ли они всего лишь результатом его поэтической фантазии? Не стоит ли за ними некое вполне точное и очевидное для слушателей, но почти утраченное нашей культурой содержание — своего рода архетип античного сознания?).[1] И во-вторых, возмож-

---

[1] Да, мы согласны, что архетипы утрачены быть не могут. Однако изменилась знаковая система, благодаря которой мы их

но, мы более серьезно отнесемся к тем поэтическим и теософским вольностям, которые, на взгляд «просвещенного европейца», допускали неоплатоники при толковании диалогов своего Учителя. Вполне возможно, что они не столь уж кардинально изменяли внутренний смысл сочинений Платона. //



выражаем. В наше время «ремесленник» и «рыбак» куда глубже скрыты в бессознательном, чем в древности.



КОММЕНТАРИЙ НА «ФЕДР»

Фрагмент 1

ГЕРМИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФЕДР"». (1) 9. 6; (2) 11. 16

«(1) Все это выпадает на центральную часть диалога и определяет, таким образом, его предмет. Однако приличествует ведь, чтобы у всего диалога был один предмет, относящийся ко всем частям, как в случае живого организма всему следует быть отнесенным к одному началу.[1] Именно по этой причине Ямвлих назвал предметом диалога "высшее прекрасное", как мы уже объясняли это ранее.

(2) Итак, не следует утверждать, что [у этого диалога] существует много предметов (ибо все в этом диалоге долж-

[1] См. «Федр», 264с: «Всякая речь должна быть составлена, словно живое существо, — у нее должно быть тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу и соответствовать целому».

но быть соотнесено с некоторой единой целью, так что диалог может быть назван единым живым логосом). Не следует устанавливать предмет диалога на основании какой-то одной его части, но нужно объединять единый предмет со всем диалогом как целым — то есть с многообразным прекрасным.

Поэтому он [(Платон)] начинает с видимой красоты, [представленной] в виде Федра, в которого влюблен Лисий; последний — невоздержанный любящий, являющийся отклонением от истинного любящего. Затем он переходит к прекрасному, проявляющемуся в рассуждении, переданном любовником Федру, объектом же любви является Лисий, или, скорее, рассуждение Лисия. Таким образом, Лисий и Федр пребывают во взаимной любви, и оба являются и любящими, и любимыми, однако не одной и той же любовью — по той причине, что каждый из них в некотором смысле и лучше, и хуже, чем другой. Как любящий, Федр лучше, Лисий же хуже: ведь Лисий любит тело и страстно желает дурного, в то время как Федр любит прекрасные рассуждения и сочетания речей, что некоторым образом является более нематериальной любовью. Как любимый, Лисий лучше (поскольку любимы его рассуждения), а Федр хуже, ибо объектом любви Федра были рассуждения Лисия, в то время как объектом любви Лисия — сам Федр.

Затем, посредством восхождения по ступеням, Сократ поднимается от прекрасного, как оно представлено в рассуждении, к красоте души, то есть к добродетелям и знаниям. Затем, в своей "покаянной песне" — [он восходит] к красоте внутрикосмических богов. Затем — к прекрасному в умопостигаемом и к самому источнику прекрасного — к демону Эросу и высшему прекрасному. И после этого он нисходит обратно путем разделения прекрасного в душе и красоты добродетели и познания. После чего —

[возвращается] вновь к красоте рассуждения, связывая, таким образом, итог диалога с его началом».[1]

Фрагмент 2

ГЕРМИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФЕДР"». 113. 23

На 245с: «Всякая душа бессмертна. Ведь вечно движущееся бессмертно».

«Но каким образом частная природа будет бессмертной — пусть она и самодвижущаяся? Прежде всего мы должны заметить, что божественный Ямвлих и философ Порфирий не считали самодвижение присущим частной природе, но полагали, что оно — инструмент души, движимой собою, движущей же тело, и называли это девятым движением».

//Мы имеем дело с «Федровой» интерпретацией бессмертия души. Фактически здесь возникает несколько тем, органически связанных с метафизикой Аристотеля.

---

[1] Вполне можно согласиться с Диллоном, что этот, бóльший, пассаж является не чем иным, как детализацией воззрений Ямвлиха на предмет данного диалога. В таком случае можно следующим образом представить тематический каркас диалога, согласно Ямвлиху:

1. Видимое прекрасное — как любовь Лисия к Федру.
2. Красота рассуждения — речь Лисия и замечания о ней Сократа.
3. Красота души.
4. Красота космических богов.
5. Красота ума.
6. Прекрасное как таковое.
7. Красота речи.

И прежде всего — тема перводвигателя и тема орудия-органа восприятия. Восприятие именно потому, что оно не воспринимает себя без воспринимаемого,[1] является органом другого — как неразумная часть души является органом разумной.

Для поздних комментаторов Платона возникала проблема отношения тела, души разумной, души неразумной и ума. За исключением «Тимея» (где говорится об уме как о демоне, приставленном к людям) Платон резко противопоставлял друг другу именно тело и душу, об этих же началах прямых рассуждений у него как будто нет.

Стремясь разрешить нарастающий вал апорий, Гермий утверждает (113, 16–17), что ум превосходит само бессмертное, частная же душа помещена между ним и неразумной душой. Однако перед этим он ссылается на мнения Порфирия и Ямвлиха, утверждавших, что неразумное начало в душе не может быть названо самодвижущимся, что оно — всего лишь *орган* разумного начала. При принятии последнего мнения опять происходит сближение частной души и ума.

Возможно, указание на «девятый вид» движения вновь отсылает нас к комментарию Ямвлиха. Несколько выше (107.6–23) Гермий объясняет, каким образом движения души могут быть образцами для движения тела, число которых как раз восемь. Завершает же он это рассуждение следующим образом: «девятым же движением является

---

[1] Само его бытие для-нас (как *нашего* восприятия) заключается в восприятии им некоего предмета или процесса. Аристотель говорит в «Никомаховой Этике»: «Видящий воспринимает, что он видит, и слышащий, что он слышит, и идущий, что он идет. Таким же образом и в отношении других есть нечто воспринимающее, что мы действуем; так что когда мы чувствуем [мы воспринимаем], что чувствуем, и когда мыслим — что мыслим».

движение бестелесного по отношению к телесному... имеющее парадигматическую причину в душе, каковая дарует телу жизнь».//

Фрагмент 3

ГЕРМИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ФЕДР”». 136. 17

На 246е: «Великий предводитель на небе, Зевс, на крылатой колеснице едет первым, упорядочивая все и заботясь обо всем».

«Божественный Ямвлих тем не менее, принимая имя Дий,[1] относит это рассуждение к единому демиургу космоса, который изображается так же и в “Тимее”».

(Ср. ПРОКЛ. «ПЛАТОНОВСКАЯ ТЕОЛОГИЯ». IV. 188. 15.:

«Если кто-либо утверждает, что “небеса”, по которым движется Зевс и все боги, и, вслед за ними, демоны, принадлежат к умопостигаемому, тот дает боговдохновенное толкование Платона, находящееся в соответствии с самим положением дел, и тот не будет противоречить наиболее славным из комментаторов. Ведь Плотин и Ямвлих полагали, что это небо является чем-то умопостигаемым».)[2]

---

[1] «Διός», хотя в тексте Платона стоит «Зевс». Имя Дий в неоплатонических представлениях действительно более подходило единому демиургу космоса (его традиционно связывали с предлогом «διά», говоря, что все пришло к существованию «через» него — т. е. через Зевса как демиурга).

[2] Среди комментаторов происходили немалые дебаты по поводу того, кем являются упомянутые в «Федре» Зевс и другие 11 божеств. Перед приведенным в первой части фрагмента текстом Гермий описывает мнения предшествовавших ему комментаторов, не называя их по именам (см. 135. 27):

Фрагмент 4

ГЕРМИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФЕДР"». 143. 23

На 247а: «На небесах есть много блаженных зрелищ и путей, которыми движется счастливый род богов; каждый из них совершает свое».

«Выражение "счастливый" может быть рассмотрено, как это делает божественный Ямвлих, в смысле "дарующий

Некоторые соотносят их с двенадцатью сферами космоса, а именно: со сферой неподвижных звезд, семью планетными сферами и четырьмя подлунными сферами стихий. В этом случае Зевс — это сфера неподвижных звезд, Гестия же — неподвижная земля.

Другие считают, что это — души перечисленных сфер.

Третьи — умы, восседающие над душами.

Гермий критикует все эти точки зрения, говоря, что у Платона речь идет о богах, шествующих над всем комосом, а не над каждой из его частей по отдельности. Души же и умы должны были бы пребывать исключительно в собственных сферах деятельности (как душа и ум Солнца, душа и ум Луны и т. д.).

Есть и такие комментаторы, которые отождествляют Зевса с Солнцем, правящим всем космосом. Гестия, в таком случае, — зодиакальный знак, в котором пребывает Солнце, в то время как остальные одиннадцать богов — это другие зодиакальные знаки, содействующие ему в его творческой деятельности. «Множество» следующих за ними божественных сущностей может быть понято как указание на богов, правящих деканами и демонами, отвечающими за судьбу.

Едва ли можно с уверенностью сказать, кому конкретно принадлежат эти толкования. Думаем, что их авторы — платоники, творившие еще до Плотина. В таком случае мы можем предположить (вместе с Диллоном), что Ямвлих — первый, кто отождествил Зевса «Федра» с демиургом «Тимея».

счастье".[1] И столь же возможно приписывать счастье даже богам в том смысле, что они следуют за собственными гегемонами[2] и всегда сохраняют с ними связь».

Фрагмент 5

ПРОКЛ. «ПЛАТОНОВСКАЯ ТЕОЛОГИЯ». IV. 215. 21

На 247a–b: «Отправляясь на праздничный пир, они поднимаются к вершине по внутреннему своду небес».

«Великий Ямвлих утверждал, что великие небеса имеют чин умопостигаемых богов, который он кое-где отождествлял с демиургом, принимая "внутренний свод небес" за порядок созидания, расположенный непосредственно ниже того, и считал его тем, что ограждает небо. Это он и говорил в своих записках о "Федре"».

//Здесь мы встречаемся с образом, имеющим ряд существенных параллелей.

1. Гностические. В системе Василида (как она представлена у христианского ересиолога Ипполита) идет речь о так называемом «втором сыновстве», возносящемся к Творцу и Отцу всего вслед за первым (более чистым, несмешанным с материей), однако так окончательно и не достигающем цели своего стремления. Точнее говоря, к Отцу

[1] Ямвлих отстаивает дарующую природу блага. Поэтому для него быть счастливым — значит не получать, но даровать бытие.

[2] Возможно, мы имеем здесь скрытую этимологию слова «счастливые» (εὐδαιμόνων) — как «следующие за собственными гегемонами» (в тексте Гермия/Ямвлиха — «ἕπεσται τοῖς ἑαυτῶν ἡγεμόσι»).

возносится его пневматическая часть, «крылья» же,[1] на которых оно стремилось ввысь, превращаются в небесную твердь, разделяющую земной и духовный миры (см. *Ипполит.* «Опровержение...» XXII. 12–16).

2. Халдейские. Термин «ὑπεζωκώς», обозначающий нечто вроде мембраны, ограждающей небеса, встречается во фрагментах «Халдейских Оракулов». Там он — низший чин строя умных богов. Согласно Дамаскию (см. «О первых началах», 131), боги ὑπεζωκώς удерживают нижний чин надлунных богов — ἀμείλικτοι («неумолимых») — таким образом, что они не смешиваются друг с другом. Неумолимые же запечатывают все высшие уровни от контакта с материей. Согласно фр. 6 «Оракулов» (по изданию Des Places), это отделение происходит «подобно тому как некие ὑπεζωκώς отделяют твое мышление» (от материи?). Возможно, для халдеев эти боги — душа мира, действующая как нематериальный предел, окружающий материю и отделяющий ее от умопостигаемого мира.

3. Манихейские. В манихейской космографии один из стражей связанной светлыми силами материи именуется «Адамант» (он — третий из сыновей Духа Живого). Его основная функция — укрощать материю, смирять ее злые порывы. В одном из манихейских псалмов его имя производится от глагола «δαμάζω» («укрощать», «одолевать») и утверждается, что он «одолел материю» (см. псалом 138.41).[2] К этому манихейскому персонажу мы еще вернемся (см. ниже наши примечания к комментарию Ямвлиха на «Тимей», фр. 18).

Список параллелей можно продолжить (нечто подобное идее ὑπεζωκώς обнаруживается и в герметизме,

[1] Василид активно использовал метафоры из «Федра», особенно из 251b, где описывается, как у влюбленного вырастают крылья.

[2] См. подробнее о манихейском Адаманте: Кефалайа. Перевод, комментарий, глоссарий Е. Б. Смагиной. М., 1998. С. 365–366.

и у некоторых христианских авторов — в их ангелологии). Следовательно, мы имеем дело с некоторым общезначимым концептом, который требует специального исследования.

Для Ямвлиха ὑπεζωκώς — первое творение демиурга. Отсюда закономерно ожидать, что он должен был отождествлять этих богов с мировой душой, однако в сохранившихся фрагментах Халкидский философ нигде такого отождествления не делает.//

Фрагмент 6

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ». 68

На 247с: «Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никто никогда и не воспоет по достоинству. Она же вот какова: эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая».

«Если же Платон или какой-нибудь другой божественный муж утверждает, что сущностью среди другого пребывает вершина умного, то это вовсе не неверно. Ведь чистая сущность, согласно Ямвлиху, явлена и в этом чине; просто тогда она, будучи умной, станет высшей умной сущностью,[1] определенной в согласии с собой и простирающейся перед единым как иная перед иным — из-за проявившейся в высшем сущностной и единичной инаковости».[2]

---

[1] Речь идет о триаде бытие (сущность)—жизнь—ум. Сущность как таковая должна, как представляется, относиться к умопостигаемому, а не к умному (то есть к бытию, а не уму). Однако, поскольку умное есть возвращение, она должна присутствовать и в нем — уже не как сама сущность, а как чистая умная сущность.

[2] Поскольку умное — это третий чин триады пребывание—выхождение—возвращение, то, как возвращение, оно противо-

Фрагмент 7

ГЕРМИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФЕДР"». 150. 24

На 247с: «Лишь кормчий души — ум — зритель /этой сущности/».

«Божественный Ямвлих принимает кормчего за единое души: его ум является возничим. Слово "зритель" использовано не в том значении, что он направляет свой взгляд на умопостигаемое как лежащее вне него, но в том, что он един с ним и наслаждается им. Ведь [выражение] это показывает, что кормчий является более совершенным, чем возничий и кони. Ибо это — единая природа души, объединенная с богами».[1]

поставлено единому сущему (которое и упоминается в данном фрагменте). Инаковость выступает в выхождении, однако является именно в возвращении.

[1] Единое в душе — это то мистическое и теургическое начало, которое позволяет человеку соотноситься с богами. На него указывал и Плотин (например, III. 8. 9). Ямвлих не утверждает его единства с душой; отношения между этим мистическим элементом и душевной природой сложнее. См. «О египетских мистериях», III. 20: «Даже совершенная душа несовершенна для божественного действия. Следовательно, теургическое действие является чем-то иным, и только от бога дается успешное завершение божественных дел...» (пер. Л. Ю. Лукомского).

Таким образом, это душевное единое является монадой души, пребывающей в умопостигаемом.

Можно сказать, что Ямвлих решает здесь известный парадокс, содержащийся в платоновском образе души как окрыленной упряжки: кого она везет? В какой из взаимодействующих частей (кони — возничий) положено ее действительно индивидуальное начало? Ответ Ямвлиха — в едином в душе.

На то, что мы имеем дело с устойчивой мистической традицией, указывает, например, следующее место из Мейстера

Фрагмент 8

ГЕРМИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ФЕДР”». 200. 28

На 255b: «Ведь не суждено же, чтобы дурному был другом дурной, а хороший хорошему — нет».

«Судьба же, о которой он говорит, имеет отношение к телесной жизни и к телесной природе.[1] Ямвлих определял судьбу как природу всего».[2]

Экхарта: «“Среди молчания было во мне сказано сокровенное Слово”. О, Господи, где то молчание и где то место, в котором изрекается это Слово? Оно — в самом чистом, в самом нежном, что есть в душе, в самом благородном, в основании и в сущности души. Там — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ; ни одно действие или размышление не тревожат там душу, и никакого образа не ведает она там, и не знает ни о себе, ни о другой твари». (См. проповедь «О вечном рождении» — в пер. М. В. Сабашниковой.)

[1] Эти слова имеют непосредственную связь со стоическими определениями судьбы. Следуя основной для стоического учения интуиции целостного в своей вещественности космоса, философы Стои и судьбу определяли физическим образом, связывая морально-теологическое содержание этого понятия с натурфилософией.

Так, Зенон из Китиона «называет судьбу движущей силой материи, которая в той же мере может быть названа промыслом и природой» (Аэтий 37.5). Расшифровать это положение можно при помощи Диогена Лаэртского (VII. 149): «А судьба — это причинная цепь всего существующего или разум, согласно которому все происходит в мире». Причинная цепь — и есть цепь воздействий-претерпеваний телесных сущностей.

Приходится признать, что Ямвлих принимал стоическое натурфилософское толкование судьбы.

[2] Ямвлих обсуждает проблему судьбы также и в «Письме к Сопатру о судьбе» (см. Stob. I. 81). Там он сближает судьбу с при-

Фрагмент 9

ГЕРМИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ФЕДР”». 215. 12

На 259b–c: «По преданию, цикады некогда были людьми, существовавшими еще прежде рождения Муз.[1] *А когда родились Музы и появилось пение, некоторые из тогдашних людей пришли в такой восторг от этого удовольствия, что среди песен они забывали о пище и питье и в самозабвении умирали».*

«Сейчас мы вернемся к экзегезе божественного Ямвлиха. “Люди”, по его толкованию, — это души, которые проводят время в умопостигаемом. Ибо прежде чем души начинают жить смертной жизнью, они находятся в умопостигаемом и созерцают в себе эйдосы, общаясь со сверхкосмическими богами.[2] В этом смысле люди существовали

родой, этим «началом, которое не удалено от причин комоса и связано с целокупностью причин генезиса». О судьбе речь идет также и в его «Письме к Македонию о судьбе» (Stob. I. 80). Здесь определение судьбы (как природы) вызвано следующими словами из «Тимея» (41e): «Возведя души на звезды как на некие колесницы, демиург явил им природу всего...» Физическое толкование судьбы сближается, таким образом, с астрологией.

[1] Музы — дочери Зевса и титаниды Мнемосины, богини священной памяти. Мифы о происхождении людей прежде многих богов более поздних поколений были весьма распространены в античности. Например, нам известно предание об Алалкоменее, выросшем в Беотии (близ Копаидского озера) еще до рождения Луны (См. *Евсевий.* «О приуготовлении...» III. 1. 3).

О мифологии цикад — см. примечание А. Ф. Лосева к соответствующему месту «Федра» (*Платон.* Соч. Т. 2. С. 466–467. М., 1992).

[2] Общеплатоническое представление о пребывании душ прежде рождения в умопостигаемом лишь в религиозно-метафорическом смысле должно пониматься как пребывание в некотором

"еще прежде рождения Муз", то есть, так сказать, еще прежде небесных сфер и чувственного космоса. Тем не менее не следует понимать "прежде" во временном смысле, но в том смысле, что это происходило прежде, чем стало видимым шествие [небесных] сфер.[1] Ведь это-то и является рождением Муз — проявление,[2] исходящее от

ином месте. Речь идет здесь о том, что центр самопознания души (выражаясь современным языком) сосредоточен вокруг умопостигаемого и божественного. Вхождение в тело — это обращение к стихии чувственного, как бы открытие новой, худшей сферы опыта. При этом обращении проявляется и временной фактор: чувственное настолько отличается от умопостигаемого, что ради «перевода взора» (то есть переключения внимания) самосознания с первого на второе, необходима смена моментов времени: здесь, в чувственном, опыт подразумевает последовательность разных, несовмещаемых в своей непосредственной данности событий.

Вообще представление о субъекте восприятия в неоплатонической философии непросто. С одной стороны, это душа. С другой же — человек как двусоставное существо (душа+тело). К этому надо добавить ум, пребывающий в душе, а также ум, превышающий душу. Ямвлих, конечно, не стремится доказать, что частные души, пребывая в умопостигаемом, предшествуют всекосмической душе. Пребывание *там* и насыщение тамошней пищей касается лишь мистического начала в человеке — единого в душе, о котором речь шла выше.

[1] До кругообращения небесных сфер не было и физического времени. До этого момента нет ни «прежде», ни «после» — как некоторых мер порядка событий. Употребление «прежде» не во временном смысле означает, что здесь речь идет не о порядке во времени, а о старшинстве по сущности.

О нефизическом смысле времени см. фр. 60–69 комментариев Ямвлиха к «Тимею» и наши примечания к ним.

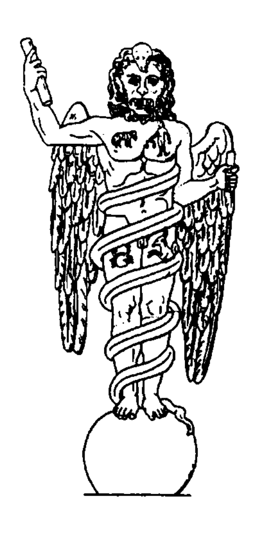
[2] «ἔκφανσις» — неоплатонический термин, впервые употребленный в данном смысле Плотином в III. 5. 9, где Порос (из

демиурга в чувственный космос. Так что люди пребывали в умопостигаемом и Музы родились вместе с небесными сферами и чувственным космосом и целокупной душой всего космоса, вместе с чем появились на свет и частные души людей. И ввиду того, что они были новопосвященными[1] и все еще хранили память о другом [существовании], они отвернулись от рождения и отвергли еду и питье, то есть они, так сказать, не желали иметь какой-либо славы в чувственном, ибо они имели еще умопостигаемую пищу. Потому-то здесь они и погибали от голода — то есть возносились [обратно]».[2]

«Пира») описывается следующим образом: он есть «изобилие и богатство красоты, которое постигается в ἐκφάνσει».

[1] «νεοτελεῖς» — слово явно из мистериального словаря. У Ямвлиха оно используется для обозначения того класса душ, который впервые участвует в мистерии рождения в теле. О них он говорит в трактате «О душе» (см. Stob. I. 380,23) во время обсуждения вопроса о нисхождении душ: «нисходят и новопосвященные, видевшие многое из истинно сущего и сопутствующие богам, и родственные им, и совершенные, и удерживающие все эйдосы своей души неповрежденными: совершенно бесстрастные и чистые высеиваются они в первый раз в тела». В этой части своего трактата «О душе» Ямвлих стремится провести различия между типами душ, которые помещаются в тела, а также между причинами, в согласии с которыми это происходит. Он утверждает, что на землю нисходят: 1) те, кто делает это добровольно, желая спасти человеческий род; 2) те, кто столь же добровольно нисходит ради совершенствования своих добродетелей («путем упражнения и исправления нравов») — быть может, ради «накопления заслуг», обеспечивающих достижение высшей ступени в душевном чине; 3) те — в большинстве своем, — кто делают это не по своей воле, а ради наказания и суда.

[2] Обширное истолкование широко распространенного в античности и использованного Платоном мифа о цикадах — с привлечением мистериальных аллегорий — демонстрирует, что



Ямвлих, как и все неоплатоники, находился под влиянием того энтузиазма по отношению к внутреннему смыслу обиходных религиозных представлений и богослужебных обрядов, который был задан еще во времена Нумения. О последнем даже рассказывали следующий анекдот. Однажды ему якобы приснился сон, в котором элевсинские богини (т. е. Деметра и Персефона), стоя перед дверьми публичного дома и одетые словно проститутки, предлагающие себя первому встречному, гневно укоряли Нумения за то, что тот довел их своими толкованиями до такого состояния — ведь теперь, после публикации его книг, каждый может воспользоваться ими (см. *Макробий.* «Толкование на "Сон Сципиона"». I. 219).



КОММЕНТАРИЙ НА «ФИЛЕБ»

Фрагмент 1

ДАМАСКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФИЛЕБ"». 5. 5

«Предметом [этого диалога], согласно Ямвлиху, а также школе Сириана и Прокла, является конечная причина всех сущих, то есть благо, пронизывающее [собою] все сущее.[1] (Но не просто само благо и, конечно же, не

---

[1] Как всегда, Ямвлих начинает свой комментарий с установления предмета диалога. И, как и во многих случаях, он спорит с традицией средних платоников. Для последних «Филеб» имеет этический характер и посвящен удовольствию: его природе и границам (такова точка зрения, например, Трасилла). В неоплатонической школе Феодора Асинского, напротив, считали, что этот диалог посвящен уму.

Можно предположить, что новации Ямвлиха были переняты афинскими неоплатониками, минуя посредство Феодора Асинского и Пергамской школы.

удаленное,[1] но то, которое выступает в самих существующих вещах, к которому все стремятся и которого достигают. Удаленное же недостижимо. Сократ лишь прикидывался, что стремится к благу только в человеческом [бытии], на самом же деле он стремился к благу во всем, например — в умах и богах [вплоть] до первого начала, и среди самых отдаленных — [вплоть] до материи.[2])»

Фрагмент 2

ДАМАСКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФИЛЕБ"». 10. 7

«Кто принимает лучшую точку зрения, Порфирий или же Ямвлих? Первый дарует первое место умной жизни, Ямвлих же — смешанной. На самом деле тот и другой не противоречат друг другу, так как Порфирий понимает ум в наилучшем смысле, удовольствие же — как неразумное. Ямвлих же понимает под удовольствием тот его вид, который родственен уму, а ум — как включающий в себя только познавательное своеобразие, как это делал и Платон».[3]

---

[1] В данном случае — трансцендентное.

[2] Точку зрения Ямвлиха действительно подтверждает текст Платона: например, перечисление в «Филебе» шести видов блага (66a–c).

[3] Различие между позициями заключается в том, что Порфирий рассматривает деятельность ума как неразрывную с отношением к этой деятельности, то есть как единую с удовольствием. Ямвлих же просто различал эти моменты.

Фрагмент 3

ДАМАСКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ФИЛЕБ”». 57. 29

На 16с: «Мне кажется, что божественный дар был брошен людям богами с помощью некоего Прометея и вместе с ярчайшим огнем».

«Прометей делает явленным то, каким образом боги нисходят в природное, Эпиметей же — их возвращение в предшествующее умопостигаемое.[1] Так вещал Ямвлих, следуя Пифагору».[2]

---

[1] По Вестеринку, эта интерпретация базируется на этимологии имен Прометея и Эпиметея. Прометея от «πρόνοια», Эпиметея же — от «ἐπιστροφὴ εἰς τὸ νοητόν». Диллон уверен, что Юлиан в своем знаменитом «Невежественном кинике» приводит именно Ямвлихову концепцию: «Прометей — промысел, управляющий всем смертным». Таким образом, Прометей имеет некоторое сходство с надлунным демиургом из комментария на «Софист» (см. выше). Они, правда, отличаются, как земледелец (в случае «Софиста») и даритель благ (Прометей). Не можем ли мы предположить (вместе с Диллоном), что речь идет об одном и том же существе — только в различных аспектах его деятельности?

Прокл так же рассматривает Прометея двояким образом. В комментарии на «Государство» (II. 19. 28) он называет Прометея надзирателем за человеческим существованием. В комментарии на «Тимей» же говорится, что Прометей — это круг тождественного в нас (III. 346. 12). Мы должны освобождать его от связанности этого круга Эпиметеем, неразумной стороной души (которого Прокл трактует вовсе не так возвышенно, как Ямвлих).

[2] Вероятно, Ямвлих в своем комментарии ссылался на Пифагора как на источник подобного толкования (и — спросим еще

Фрагмент 4

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ». 45

На 16с: «Древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и содержит в себе сросшиеся воедино предел и беспредельное».

«Итак, не следует ли в данном случае полагать, что начал, потусторонних умопостигаемой триаде и, вообще говоря, всему существующему, два, как и полагал Ямвлих, причем, насколько мне известно, он считал так единственный среди всех наших предшественников».

//Под предшественниками следует понимать не только кружки Плотина и Ямвлиха, но и средних платоников. Прокл в комментарии к «Тимею» также утверждает, что Ямвлих приводит после единого противопоставленные друг другу предел и беспредельное (см. I. 440–441).

Вообще мы имеем дело со свидетельством, отнести которое со стопроцентной уверенностью к комментарию на «Филеб», конечно, трудно. Несколько выше мы имеем еще одну ссылку Дамаския на Ямвлиха, но на другое его произведение — на «Халдейскую теологию» (там же, 43):

«Теперь давайте перейдем к рассмотрению вопроса о том, предшествуют ли два первых начала первой умопостигаемой триаде, которая совершенно неизреченна и несопоставима с триадой как таковой, каковое мнение высказал великий Ямвлих в 28-й книге "Наисовершеннейшей халдейской теологии", или первая триада умопостига-

---

раз — столь ли уж серьезным было различие между его гипотетическим «пифагорейским» периодом творчества и периодом, когда он писал комментарии на Платона?).

емого следует за единой неизреченной причиной, как предпочитало говорить большинство его последователей?»

Тем не менее мы видим, что и в том и в другом случае ставится «филебовская» проблема. Было бы странно, если бы Ямвлих не затрагивал ее в своем комментарии на этот диалог.

Представление о пределе и беспредельном как стихиях, из которых складывается сущее, неоплатоники почерпнули не только из «Филеба», но и из воззрений пифагорейца V столетия до н. э. Филолая. В сущности, они связаны с созерцанием структурности и оформленности сущего: недаром Платон вводит в данном диалоге предел и беспредельное через очень напоминающие пифагореизм спекуляции по поводу звуков и букв.

Для поздних неоплатоников, в частности для Дамаския, эта проблема превращается в фундаментальнейшую. Сформулируем ее так: что мы можем сказать о первично сущем, о чистой сущности? Поскольку она есть само бытие, она есть все, но не таким образом, как целое составлено из частей. Целое в этой сущности — ничто частей; поэтому, строго говоря, такая сущность даже не может быть названа целым. Все пребывает, в сущности, как исчезающее (и даже исчезнувшее) в своей самостоятельности. Но тогда возникает вопрос: что значит «быть»? «Быть» — значит определяться в том, что ты есть (пусть даже не «каким-то образом» есть, но просто есть). Следовательно, мы можем поставить вопрос о стихиях сущности — как о том, что ее определяет хотя бы в логическом смысле этого слова. Но тогда возникает и следующий вопрос, варианты ответа на который мы видим в процитированном отрывке из Дамаския: а не предшествуют ли стихии сущности (предел и беспредельное) самой сущности как умопостигаемой?[1]

---

[1] См. также наше вступление к данной книге.

Красноречиво говорит о пределе и беспредельном Прокл в своем комментарии на «Начала» Евклида: «Но когда мы рассматриваем начала математической сущности в целом, мы восходим к тем началам, которые распространяются на все сущее и все от самих себя порождают, — я разумею предел и беспредельное. В самом деле, из них — двух после неописуемой и совершенно непостижимой причины единого — появилось как все остальное, так, в частности, и природа наук...» (см. I. 2. — пер. Ю. А. Шичалина). //

Фрагмент 5
ДАМАСКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФИЛЕБ"». 105. 49

На 23c–d: «Итак, допустим эти два рода, третий же составится из смешения их воедино. Ну не смешной ли я человек со всеми этими подразделениями на роды и подсчетами?»

«Все разделено даже не во втором устроении.[1] Ведь первый, кто изображает разграничения, — это ум, и первый ум является чистым умом. По этой причине Ямвлих утверждает, что здесь располагаются монады эйдосов, подразумевая под таковыми неделимое в каждом [эйдосе].[2]

[1] Отметим, что второе устроение у Дамаския связано с чином жизни.

[2] Можно, конечно, сомневаться в том, что Дамаский ссылается именно на Ямвлихов комментарий. Степень метафизичности этого фрагмента позволяет предположить, что источником могло быть и другое сочинение Халкидского философа, например «Платоновская теология».

Вот почему умопостигаемое как бы [пребывает] в мышлении и является причиной бытия эйдетического — так же как второе — причина наличия жизни [там], третье же — причина наличия в мышлении [деятельности по] созиданию эйдосов».[1]

---

[1] Для того чтобы понять этот фрагмент, необходимо совершить экскурс в неоплатоническую теорию эйдоса. Сразу же отличим ее от платоновского и аристотелевского понимания эйдоса как того, что делает воспринимаемую вещь именно таковой, какова она есть. У неоплатоников эйдос имеет определенный онто-гносеологический статус, далеко выводящий его за вещную реальность (хотя и связанный с реальностью восприятия).

Итак, эйдосы пребывают в умной, но не в умопостигаемой реальности. Последняя сверхэйдетична, так как в ее чинах (бытие, жизнь) нет той степени «оплотнения» выхождения и различения, которые позволяют появиться реальности эйдосов. Если и можно говорить о пребывании эйдосов в умопостигаемом, то лишь «парадигматическим» образом. Поясним, что это означает:

Бытие (или «отец», или, в данном случае, «чистый ум») полагает монады эйдосов, а именно — их существование. Оно является причиной их неделимости (неделимости в бытии, а не в логическом определении; поэтому неделимость или «монадность» эйдосов есть наличествующий, но сверхразумный факт).

Жизнь дарует эйдосам, скажем так, неабстрактность их статуса. Эйдосы, как и само мышление, исполнены жизнью и являются подлинно сущим, умной жизнью, а не отвлеченной «системой мер и весов».

Ум же придает им умную форму, то есть возможность быть определенными и познаваемыми. Именно в уме эйдосы обретают окончательное различие, становясь его частями — обособленными друг от друга и от целого, объединяемые же в акте мышления. Это и есть «созидание» эйдоса, о котором говорит Ямвлих.

Фрагмент 6

ДАМАСКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФИЛЕБ"». 160. 63

На 29b: «Каждый из них /родов телесного бытия/ в нас мал, скуден, ни в коей мере и нигде не чист, и сила его недостойна его природы. Допустив же это относительно одного заключенного в нас /рода/, мысли то же и обо всех прочих. Например, если огонь есть в нас, то есть он и во всем».

«Пребывает ли, в самом деле, то, что пребывает во всем, и в нас, или же то, что пребывает в нас, — и во всем?[1] Действительно, как целое отличено от частей? Порфирий и Ямвлих подступают к сказанному, утверждая, что все находятся повсюду, но, конечно, иначе и иначе [в каждом ином случае]».

//Как мы видим, Порфирий и Ямвлих не выбирают ни первый, ни второй способы ответа на данный вопрос. Порфирий пишет в «Сентенциях» (10): «Ведь не во всем подобны мыслимые предметы друг другу; у каждого — собственная ему сущность. В уме присутствует мышление, в душе — рассуждение, в растительном [начале] — рождающая природа, в телесном — образная, в том же, что запредельно, — непостижимая умом и сверхсущностная».

В трактате «О душе» Ямвлих приписал создание этой концепции Нумению (см. Stob. I. 365. 7), который в боль-

[1] Перед нами не формальный вопрос, а метафизическая проблема: либо мы подобны всему, а потому и в состоянии воспринять все, или же все пребывает в нас? В первом случае мы должны признать универсальную взаимосвязь всего, подобную стоической. Во втором мы можем прийти к субъективистским или даже солипсистским выводам.

шей или меньшей степени повлиял на Плотина. Амелия, Порфирия. Одна из важнейших сторон этой дискуссии заключается в выяснении той степени, до которой душа однородна с высшими началами. Ямвлих выступает против слишком сильного сближения души с умопостигаемым. Он говорит у Стобея (там же, 365. 22), что есть такого рода мыслители, которые полагают, будто душа подобочастна высшим сущностям и даже самому единому, «как будто бы в каждой части такого рода [как душа] присутствует целое». Есть и такие толкователи, которые «помещают в частной душе умопостигаемый космос и богов, и демонов, и само благо, и все старейшие роды [сущего], и утверждают, что во всем подобном есть все, причем в том виде, который свойственен каждой сущности».

Последняя точка зрения имеет несомненный мистический (мы бы сказали и гностический) оттенок. По характеру она ближе всего концепции Нумения, а также, вероятно, воззрениям римских гностиков-платоников кружка Адельфия и Аквелина. Диллон считает, что, критикуя эту точку зрения, Ямвлих некорректен. В конечном итоге он сам придерживается похожих взглядов. Однако, на наш взгляд, соль приведенной Стобеем критики в ином. Порфирий (и Нумений) под частной душой понимали тот центр духовной деятельности, который может «стать умом» или даже экстатически взойти до единого. Ямвлих же утверждает: душа есть душа, а потому даже если в ней присутствует все, то *душевным* образом. Другое дело, что скрытый центр человеческой экзистенции — не душа. Мы помним рассуждения Ямвлиха о едином в душе, которое и является таковым центром. Но мистическое присутствие единого в душе еще не означает, что оно *помещено* там.

Апория, разбираемая в данном фрагменте, возникает из дискуссии, имеющей место в «Филебе» на 29а–30а.

Здесь Сократ стремится доказать, что все в мире направляется умом, и Дамаский обнаруживает четыре эпихейремы, выдвигаемые им. Второй аргумент — «κατὰ ἀναλογίαν»: «Не скажем ли мы то, что в нашем теле есть душа?.. Откуда же, дорогой Протарх, оно взяло бы ее, если бы тело вселенной не было одушевлено, заключая в себе то же самое, что содержится в нашем теле, но, сверх того, во всех отношениях более прекрасное?» Отсюда и проистекает апория: как индивидуальная душа (часть) соотносится со всецелой душой (целым)? Во времена Дамаския эта апория имела уже школьный характер, и путь ее разрешения был намечен Ямвлихом: целое присутствует в частном, но образом, свойственным именно для этого частного. //

Фрагмент 7

ДАМАСКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФИЛЕБ"». 227. 107

На 61b: «И теперь наше рассуждение подсказывает нам, что благо нужно искать не в беспримесной жизни, а в смешанной».

«Почему именно через смешанную жизнь эта причина дарует себя? Потому, что все существут как совершенное. Ведь безыскусное не вместит силу причины, которая является неизреченным, превосходнейшим единым, объемлющим все вещи.[1] Поэтому-то божественный Ямвлих и

[1] Мысль такова: частное не вместит в себя всеобщее, при этом оставаясь частным. Путь тождества частного и всеобщего иной; это, как сказали бы в XIX столетии, — процесс, а не некое статическое состояние.

утверждал, что невозможно принимать участие в общем порядке по отдельности, разве только вместе с божественным хором тех, кто испытывает [совершенное] согласие».[1]

Фрагмент 8

ДАМАСКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФИЛЕБ"». 243. 115

На 65а: «Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, поймаем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благости самая смесь становится благом».

«Ямвлих также говорит, что те три монады, проистекающие от блага, устрояют ум.[2] Неясно, однако, о каком

---

[1] Помня об интересе Ямвлиха к теургии, мы можем увидеть в настоящем фрагменте и полемику с гностическим оптимизмом по поводу возможности индивидуального и самостоятельного восхождения к Божеству (который до определенной степени был свойственен и Плотину с Порфирием). Точка зрения Ямвлиха остается той же самой, что и в его трактате «О египетских мистериях»: индивидуум не может причаститься высшему, будучи несмешанным, то есть не участвуя в «хороводе душ» теургической религиозной деятельности.

[2] «Три монады» платоновского «Филеба» — красота, соразмерность и истина — очень часто становились предметом неоплатонического дискурса. Так, Сириан утверждал, что истина соответствует бытию, красота — жизни, соразмерность — уму.

Развернутый анализ «трех монад» можно найти и в «Платоновской теологии» Прокла (см. II. 11–13). Прокл даже написал

уме он говорит — о том ли, который после жизни, или о том, что расположен в сущности, восхваляемый как отчий ум. Некоторые же утверждают, что это не последний [ум], но первый. Однако он утверждает, что те три монады выходят на свет в яйце согласно мифическому повествованию орфиков».[1]



трактат, посвященный этому месту из «Филеба» («О трех монадах» — см. упоминание о нем в комментарии на «Государство», I. 295. 24), который, правда, до нас не дошел.

В указанных местах «Платоновской теологии» Прокл дважды упоминает рассуждения Ямвлиха на тему красоты, истины и соразмерности, однако источник Прокла в данном случае — не комментарий на «Филеб», а Ямвлихова «Платоновская теология». Как видно из Прокла, Ямвлих рассматривает монады как творческое и дарующее начало. Прежде всего они изливают свою благодать на отчий ум, а при его посредстве — на всю умопостигаемую ширину (νοητὸν πλάτος). В частности, именно через эти три монады проявляются «умопостигаемые боги» (см. 140. 15).

[1] «Яйцо» — эквивалент бытия, или «отчего ума» (последнее является халдейским понятием). Это — первый элемент умопостигаемой триады, и именно поэтому, согласно Ямвлиху, в данном чине, а не в уме как третьем моменте триады бытие—жизнь—ум, открываются три истолковываемые монады.



«КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”»

Из книги I

Фрагмент 1

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 5а, I. 13. 14

«Ибо божественный Ямвлих совершенно прав, когда он говорит, что вся теория Платона содержится в этих двух диалогах — “Тимее” и “Пармениде”;[1] ведь все рассмотрение

[1] Определение основного предмета каждого из диалогов было заслугой школы Гая. Это можно видеть из анонимного комментария на «Теэтет», относящегося ко II столетию н. э. Однако именно Ямвлих стал всерьез рассматривать те страницы диалогов, которые являются вводными и кажутся вызванными сюжетной, а не теоретической необходимостью. Он, как мы увидим на примере «Тимея», четко связывал их с основным проблемным полем диалога.

4 Зак. 3295

внутрикосмических и сверхкосмических вещей получает в них наилучшее завершение, и нет чина сущего, который [в них] не был бы рассмотрен».[1]

Фрагмент 2

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 54а, I. 174. 28

«(Но божественный Ямвлих решил — по причине его несогласия с другими комментаторами, которые предпринимали исследование диалога слишком частным образом, — понять речь Платона удивительным образом, который бы точно соответствовал явленному [в ней] смыслу);[2] впрочем, в своем вступлении он сам побуждает нас к подобному способу истолкования».[3]

---

[1] «Тимей» и «Парменид» представляют собой второй цикл писаний Платона, где вопросы, изложенные в первом, приуготовительном цикле (из десяти диалогов), рассматриваются более подробно и возвышенно. Мы уже отмечали, что двенадцать избранных Ямвлихом диалогов представляли собой полный курс, охватывающий все сферы философии — от познания самого себя до познания блага.

Как говорится в анонимных «Пролегоменах к Платоновской философии» (10): «Всего, по словам божественного Ямвлиха, который и создал эту теорию, есть двенадцать диалогов, дважды связанных друг с другом. [Во-первых,] посвященные физике, а также теологии; к тому же [во-вторых] десять находятся в ладу с двумя, а именно — с "Тимеем" и "Парменидом", ибо "Тимей" посвящен всем физическим проблемам, "Парменид" же — теологическим».

[1] Ср. ниже фр. 23 комментария Ямвлиха к настоящему диалогу.

[2] Ямвлих придерживается своей основной стратегии: увидеть в преамбуле главную идею диалога и удерживать ее в про-

Фрагмент 3

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 6e–f, I. 19. 9

На 17a: «СОКРАТ: Один, два, три — а где же четвертый из тех, что вчера, милый Тимей, были нашими гостями, а сегодня взялись устраивать нам трапезу?

ТИМЕЙ: С ним приключилась, Сократ, какая-то болезнь; по доброй-то воле он никогда не отказался бы от нашей беседы».

«Божественный Ямвлих все-таки принимает возвышенный смысл этого суждения, говоря, что здесь осуществляется узрение умопостигаемой реальности, несоразмерной размышлению о чувственном. Ведь как говорит Сократ в "Государстве", те, кто выходят на чистый свет дня, затемняются, когда возвращаются в пещеру; так же и те, кто выбираются из пещеры, не способны смотреть прямо на свет.[1] И именно поэтому, говорит он, четвертый отсутствует — по причине своего соответствия иному предмету рассмотрения, а именно умопостигаемой реальности. И действительно, эта его слабость [на самом деле] является сверхизобилием силы, по причине которой он

цессе всего обсуждения. Рассмотрение должно быть целостным, основную идею необходимо обнаруживать в каждой из частей исследуемого текста (в том виде, который наилучшим образом соответствует этой части). Мы увидим, что именно таким образом Ямвлих рассматривает историю о войне афинян с атлантами, лишая ее характера морального и теологического мифа.

Обобщая, можно сказать, что Ямвлих выступает против «аристотелизма» в истолковании диалогов Платона.

[1] См. «Государство», 516e: «Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?» (перевод А. Н. Егунова).

превышает настоящее исследование.[1] Ибо как сила злых вещей на самом деле бессильна, также и неспособность обращаться к вещам худшим является преизбытком силы».[2]

Фрагмент 4

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 8d, I. 24. 17

На 17а: «Если так, то не на тебя ли и вот на них ложится долг восполнить его долю?»

---

[1] Прокл обобщает это положение следующим образом: «Говоря коротко, физические логосы несоразмерны. Тот же, кто возжелал бы этого [(то есть судить о физическом исчерпывающе-аподиктическим образом) был бы похож на того, кто] намеревался бы получить от умопостигаемого чувственное осязание» (Там же. 19. 22).

Данный фрагмент можно сравнить с комментарием Гермия на «Федр» (на 234е: «хотя я, по моему ничтожеству, не заметил этого...»): «Ничтожество не означает бессилие, но силу превосходства». Ведь способность обращаться к умопостигаемому не может приблизить к чувственному (см. 41. 22).

Фактически мы имеем дело с противопоставлением физической и метафизической стратегий исследования, выраженным здесь наиболее остро. Полагаю, что появилось оно еще в древнеакадемических дискуссиях по поводу статуса чувственного — Аристотель же лишь высказал его в отчетливой форме. Между тем Ямвлих не зря ссылается на миф о пещере из «Государства»: противопоставление «логосов физического» и «логосов метафизического» является не только проблемой границ умопостижения или классификации наук. Строго говоря, мы встречаемся здесь с проблематикой возникновения самого философского интереса — то есть с обнаружением такой стороны реальности, которая принципиально непрагматична.

[2] В целом Ямвлих занят здесь опровержением Порфирия, который, по словам Прокла, видел смысл первых строк «Тимея» в утверждении некоего морального обязательства перед фило-

«Однако Ямвлих, утверждавший, что не названный по имени [гость], будучи созерцателем умопостигаемого, более значителен, чем те, кто налицо, говорит, что Сократ показывает этими словами следующее: даже если все порожденное природой покидает действительно сущее, тем не менее оно отвлекает[1] от последнего некое его подобие. В результате раздел философии, который обращен к природе, некоторым образом принимает участие в знании умопостигаемого,[2] и именно на это указывает [слово] "восполнение"[3]».[4]

софией: лишь болезнь (то есть бессилие тела) может помешать участию в столь важном обсуждении. Согласно Проклу, Порфирий рассматривал введение в диалог как этическое, диалог же — как физический, «так что более прав Ямвлих». (См. 19. 24.)

[1] Ямвлих использует слово «παρασπάομαι» в тех случаях, когда он говорит об «отвлечении» (даже отторжении) низшими уровнями бытия от высших некой силы. Три участника диалога, таким образом, отторгают некую силу от отсутствующего гостя (восполняя его отсутствие), подобно тому как физические науки отторгают некоторые принципы от высшей философии. Отсутствующий выше их и является по отношению к ним монадой.

[2] Неоплатоники — вслед за средними платониками — достаточно безболезненно перенимают и используют разделение теоретических наук (собственно философии) на физику, математику и метафизику (первую философию), которое традиционно приписывается Аристотелю. Представляется, что предпосылки его должны были все-таки возникнуть в Академии времен позднего Платона и Спевсиппа. Верность этого предположения подтверждается и рядом отрывков из «Тимея», анализ которых мы представили в другом месте (см. наш материал в сб. «Космос, Мастер, Судьба». СПб, 1998), и тем фактом, что подобное разделение предметной области философии на физическое и метафизическое (знание, направленное на умопостигаемое; одновременно это — теология) платоники приняли *вопреки* эллинистической традиции: известно, что для стоиков и эпикурейцев

Фрагмент 5

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 10b–c, I. 30.2

На 17b–c: «Если я не ошибаюсь, главным предметом моих рассуждений вчера было государственное устройство — каким должно оно быть и каких граждан требует для своего улучшения».

физика входила как равноправный раздел в организм философии — наряду с этикой и логикой (в случае эпикурейцев — каноникой). Более того, «сфера влияния метафизики» у последних была распределена между физикой и логикой. Неоплатоники же, как кажется, возвращаются к определению Аристотелем предмета физики как движущегося сущего (для платоников это — одна из характеристик чувственного) и предмета метафизики/теологии как сущности самой по себе (то есть «умопостигаемого» в платонической терминологии). И это — несмотря на то, что при разделении платоновских диалогов по их предмету Ямвлих, как мы указывали во вступительной статье, воспроизвел скорее стоическую, чем аристотелевскую традицию.

[3] «ἀναπλήρωσις» — «восполнение» — у Ямвлиха обозначает попытку низшего уровня имитировать полноту высшего (например, во фр. 64 — попытку физического времени имитировать вечность).

[4] Интерпретация Ямвлиха противопоставлена Проклом интерпретации Порфирия. Последний, понимая вступление к диалогу как этическое, говорит, что данное место посвящено дружбе: «Друзья должны помогать друг другу словами и делами». Ямвлих же говорит о наличии некоторого подобия между физическим и метафизическим. Исповедуя принцип: «все во всем — но в свойственной для последнего форме», принцип, который, мы помним, в трактате «О душе» Ямвлих приписывал Нумению (см. Stob. I. 365), Халкидский философ утверждает, что умопостигаемое имеет в физическом свои символы. Дело философа-теурга состоит в том, чтобы увидеть и понять их.

«(Некоторые[1] рассматривают резюме "Государства" в этическом смысле, говоря о том, что оно подталкивает нас к началу рассмотрения Всего при помощи созерцания, имеющего этический характер.)[2] Другие же[3] утверждают, что это заключение было помещено прежде физиологического исследования как [пред]изображение устроения Всего. Ибо пифагорейцы имели обычай помещать прежде своих ученых наставлений обращение к предмету исследования через уподобления и изображения и, вслед за тем, вводили тайное откровение того же предмета через символы.[4] И, таким образом, после пробуждения способности души охватить умопостигаемое и очистить его видение,[5] они вызывали полное знание о предмете, избранном для исследования.

---

[1] То есть Порфирий.

[2] Прокл опять противопоставляет Порфириево этико-политическое понимание вступления к «Тимею» Ямвлихову физическому.

[3] То есть Ямвлих.

[4] Вновь мы видим перекличку комментариев Ямвлиха к Платону с его «Сводом пифагорейских учений». Ср. «О жизни Пифагоровой», 66. 103–105: «Пифагор полагал, что прочим людям, неспособным самостоятельно постичь чистые первообразы, для обретения блага и усовершенствования их существа будет достаточно и дарованных им образов и символов». Очевидно, что мы имеем дело со своеобразно переосмысленной поздними платониками практикой религиозной общины (каковой можно считать древнейшую пифагорейскую школу), имевшей обязательное деление на посвященных и внешних, а также использовавшей различные способы провозглашения священного знания — например, через пифагорейские «акусмы».

[5] Ср. «Государство», 533d, где речь идет об очищении «взора нашей души» от грязи, а также Ямвлихову «Жизнь Пифагорову», 31: «Пифагор привил эллинам науки, философское созерцание

В данном случае резюме "Государства" сходным образом готовит нас к пониманию правильного порядка демиургии Всего через посредство образа, история же об Атлантиде действует как символ: ведь, в самом деле, сущее в целом склонно открывать многие вещи через символы. Итак, физиологическое пронизывает собой весь диалог, но выступает в различных формах и в разных местах согласно различным способами изложения».

Фрагмент 6

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 17f–18a, I. 55. 10

На 19а: «Что же, упустили ли мы что-либо из вчерашних рассуждений, или же, милый Тимей, нам удалось восстановить их ход?»

«Обозначает ли это высказывание то, что сейчас он рассмотрел в общем сферу политического, которую описывал вчера, или же то, что это вчера он рассмотрел ее в общем и сегодня вновь рассматривает ее таким же образом,[1] — для исследования это значения не имеет. [Равно как и то] обсуждал ли он вчера этот предмет более деталь-

---

и все те способы познания, которые делают душу поистине видящей и очищают ум от заблуждений...»

Вероятно, во времена Ямвлиха под «очищением видения души» подразумевалось не только философствование, но и некие теургические или психофизические действия.

[1] Согласно мнению античных комментаторов, на данную встречу был назначен второй разговор о государстве, более подробный, причем вести его должен был тот самый отсутствующий гость.

но, в данном же случае в виде резюме или же в обоих случаях в виде резюме, это безразлично для божественного Ямвлиха и будет таковым же для меня».

Фрагмент 7

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 24d–e, I. 77. 24

На 20d: «Послушай же, Сократ, сказание хотя и весьма странное, но, безусловно, правдивое, как засвидетельствовал некогда Солон, мудрейший из семи мудрецов».

«Но эти комментаторы были должным, на мой взгляд, образом исправлены божественным Ямвлихом. Именно согласно Ямвлиху, а также согласно моему вождю[1] эта война может быть понята таким образом, чтобы мы не отрицали реальность рассказанного [Солоном] — наоборот, все ведь соглашаются, что она имела место. Но поскольку мы привыкли относить предшествующие основному тексту диалога части к предмету, обсуждаемому в основной части,[2] их [Ямвлиха и Сириана] точка зрения заключалась в том, что нам следует поднять этот конфликт с человеческого уровня и распространить его значение по

[1] «Вождем» Прокл и афинские неоплатоники неоднократно называли Сириана.

[2] Ср. с тем, что Прокл пишет в своем комментарии на «Алкивиад I»: «Введения к платоновским диалогам подводят нас ко всем целям этих диалогов, а не написаны Платоном ради драматического привлечения душ... это и не просто рассказы о том, что произошло, как полагали некоторые [(вероятно — средние платоники)]».

всему космосу[1] и, в частности, по всем рожденным частям его и простереть упоминания о нем на все чины, принимая во внимание то, в каком отношении космос, по причине различия его сил, участвует в конфликте.[2] Ибо поскольку все вещи происходят от одного и диады, следую-

---

[1] Мы видим здесь попытку установить несколько уровней понимания священного текста — по крайней мере два: буквальный и аллегорически-философский. Теория уровней экзегезы развивалась, видимо, в стоической школе, откуда была перенята Филоном Александрийским. В дальнейшем она знакома нам в основном по сочинениям ранних христианских авторов (Климент, Ориген, Афанасий и т. д.), однако имелась она и у предneоплатонических мыслителей. Сошлемся только на замечательное сочинение Плутарха «Об Исиде», где различие уровней экзегезы показано весьма наглядно.

[2] Представление о неизбывном творческом конфликте космических противоположностей ведет свое происхождение, вероятно, от мифологического сознания, затем же оно ярко и недвусмысленно представлено у досократиков (Анаксагор, Гераклит, Парменид — во второй части его поэмы, Эмпедокл и т. д.). Можно встретить его и у Платона — хотя бы в учении о противостоянии злых и благих демонов или в представлении (из «Федона») о взаимопереходе жизни и смерти.

В века после Рождества Христова идея этого противостояния была подхвачена в гностическом сознании. Вот, например, как описывается оно в средневековом апокрифе «Вознесение Исайи»: «(7–10) И мы восходили, ангел и я, на небесный свод, и там я видел великую битву сатаны и его сил против тех, кто почитает Бога, и один превосходил другого в ревности. Ибо точно как на земле, так же и на небесном своде, поскольку отражения того, что происходит на небесах, находятся на земле. (11–14) И я сказал ангелу: "Что это за война, и зависть, и борьба?" И сказал он мне в ответ: "Это война дьявола, и он не прекратит ее, пока Тот, Кто желает видеть тебя, поражает его духом Своей добродетели..."»

щей после этого одного,[1] и объединены друг с другом, и распределены согласно своей антитетической природе, — то и в родах сущего присутствует некое противоречие тождественного и иного, и движения, противоположного покою. И так как все, что существует в космосе, участвует в этих родах,[2] то было бы уместно полагать, что данный конфликт пронизывает собою все».[3]

---

[1] Речь идет, конечно, о втором едином, которому у Ямвлиха и противостоит диада. Пост-Ямвлиховы неоплатоники предпочитали говорить не о втором едином (хотя Дамаский, например, явно имел в виду его, когда различал «таинственное начало» и единое), а о следующей после единого монаде, которой противоположена диада. В таком случае монада и диада могут быть приравнены к пределу и беспредельному «Филеба». Ср. *Сириан*. «Комментарий на "Метафизику"». 112. 14.

[2] Эти роды (или, как часто их называют сейчас, «платоновские категории») взяты из «Софиста». Согласно Ямвлиху, они являются родами умопостигаемого бытия, исходящими из «сущности» и зависящими от нее. Все умопостигаемое сущее описываемо через эти четыре рода и все, что существует в чувственном космосе, так же участвует в них.

[3] Рассказ о представлениях Ямвлиха следует в конце обширного прокловского обзора мнений различных комментаторов Платона по поводу мифа о войне с атлантами (75. 30 и далее). Прокл сообщает, что есть следующие способы его толкования:

1) Некоторые (Крантор, первый экзегет Платона) утверждают, что история Атлантиды — это буквальная история («ψιλή»). Крантор рассказывает историю о том, как Платона посвятили в нее египетские жрецы.

2) Другие утверждают, что это только миф, правда, содержащий некоторое представление о том, как вечно сущие начала выражены в рожденном космосе.

3) Третьи не отрицают, что эти события имели место, но утверждают, что они берутся лишь как образы присутствующих во всем противоположностей, напоминая о гераклитовском тезисе: «Война — отец всего».

Последние распадаются еще на два класа:

— те, кто указывают в качестве прототипов противоположностей неподвижные и блуждающие звезды;

— те, кто считает атлантов планетами и называет войну «противоположным обращением» небесных сфер, афинян же — «превозмогающим и единым» обращением космоса. Данную интерпретацию поддерживал Амелий, отмечавший семичастное деление острова атлантов в «Критии».

4) Другие (Ориген) относили все это сказание к противоборству благих и злых демонов, одних побеждающих, других — побеждаемых.

5) Еще другие (Нумений) считали, что это предание касается борьбы лучших душ, питомцев Афины, с некими душами, также являющимися продуктами генесиургии, которые принадлежат богу, надзирающему над рождением (Посейдону). Борьба эта происходит ради отделения первых от последних (под «Посейдоновой душой», вероятно, следует понимать ту часть души, которая привязывает ее к телу).

6) Другие (Порфирий) объединяли толкования Оригена и Нумения, считая это сражение борьбой между душами и демонами. Они разделяют демонов на три типа: «божественных», «по свойству» (κατὰ σχέσιν) и «злых». Именно с последними, «происходящими от закатной стороны горизонта (как говорили египтяне)», ведется война в то время, пока души претерпевают вхождение в тела — злые демоны стремятся полностью околдовать души, привязав их к земному носителю.

По отношению к последнему толкованию мы не можем не указать на фразу Прокла, которой тот завершает свой рассказ: «Это является мнением философа Порфирия, который удивил бы нас, если бы говорил нечто помимо пересказа Нумения».

Диллон предполагает, что эта доксография заимствована Проклом у Порфирия. Отметим, что здесь, как и в большинстве случаев, Ямвлих не принимает порфириевских толкований, предпочитая возвышать конфликт над уровнями физической и психической реальности.

Фрагмент 8

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 26а, I. 82. 11

На 20е: «Солон был родственником и большим другом нашего прадеда Дропида, о чем сам неоднократно упоминает в своих стихотворениях. Он говорил деду нашему Критию, а старик, в свою очередь, повторял это нам, что нашим городом в древности были совершены великие и достойные удивления дела, которые потом были забыты по причине бега времени и людской смерти».

«Правильное толкование изложено выше. Божественный Ямвлих тем не менее дает несколько иное толкование этой генеалогии, ибо он делает Главкона непосредственным потомком Дропида».[1]

Фрагмент 9

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 27с, I. 87. 6

На 21а: «Я расскажу то, что слышал как древнее сказание из уст человека, который сам был не молод».

---

[1] По прокловской генеалогии Главкон, дед Платона, должен быть не сыном, но внуком Дропида, отцом же его является Критий Старший. Заметим, что Критий, участник диалога, приходился Платону двоюродным дядей.

Вообще родоначальником всего этого знаменитого генеалогического древа являлся Посейдон, прапрадед последнего афинского царя Кодра.

«Однако великий Ямвлих утверждает, что нам следует отнести пестроту платоновских выражений скорее к самому положению дел и лицезреть, как противоположности в природе охватываются единым и как это единое разнообразится,[1] и как проявляются многие виды одних и тех же начал, существуя в одной форме в уме всего, и становясь различными в душе, и вновь различаясь в природе, и в высшей степени — в материи; и опять-таки в материальном вместе с подобием появляется многообразная инаковость.[2] Все эти предметы достойны размышления Платона, и вовсе не [уместно здесь] излишнее внимание к [его] языку».[3]

---

[1] «καὶ τὸ ἓν ποικίλλεται» — это важное выражение. Оно показывает, что для неоплатоников происхождение сущего не является ни истечением-делением единого (как подчас понимают неоплатоническую эманацию), ни механическим умножением его, но появлением разнообразия, то есть, в сущности, творением.

[2] Ср. фр. 46, где противопоставление «ὁμοιότης» и «ἑτερότης» связано с различием надлунных и подлунных сущностей.

[3] Этому фрагменту предшествует критика Проклом Лонгина (о котором Прокл повторяет высказывание Плотина, что тот был филологом, а не философом). Возможно, данная критика заимствована Проклом из соответствующего раздела Ямвлиха.

Итак, Прокл сообщает, что Лонгин рассуждает по поводу употребления Платоном слов «изначальные» (дела), «древний» (логос) и «немолодой» (муж) и считает, что эти слова используются для демонстрации внимания Платона к разнообразным изменениям. Здесь Лонгин следует платонику Евдору Александрийскому, утверждавшему, что пестрота и разнообразие высказываний Платона — порой по поводу одного и того же предмета — вызваны его ученостью и возвышенностью слога (см. Stob. II. 69).

Фрагмент 10

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 29b–c, I. 93. 15

На 21b–d: «И вот один из членов фратрии, то ли впрямь по убеждению, то ли думая сделать приятное Критию, заявил, что считает Солона не только мудрейшим во всех прочих отношениях, но и в своем поэтическом творчестве — благороднейшим из поэтов. А старик — помню это как сейчас — очень обрадовался и сказал, улыбнувшись: “Если бы, Аминандр, он занимался поэзией не урывками, но всерьез, как другие, и если бы он довел до конца сказание, привезенное им сюда из Египта, а не был вынужден забросить его из-за смут и прочих бед, которые встретили его по возвращению на родину, я полагаю, что тогда ни Гесиод, ни Гомер, ни какой-либо иной поэт не мог бы превзойти его славой”».[1]

С другой стороны, Ориген, по словам Прокла, выдвигает теорию, чем-то напоминающую современные психолингвистические концепции. Он отрицает, что Платон ставил себе целью некий заранее запланированный эффект, ссылаясь на Аристоксена, ученика Аристотеля, который утверждал, что в произносимых философами звуках отражались их характеры. Таким образом, Платон, по Оригену, спонтанным образом выражает свою природу, когда пытается быть точным в своем выражении рассматриваемой реальности.

Именно с этими толкованиями и спорит Ямвлих, утверждая, что излишнее внимание к языку было бы делом недостойным платоника.

[1] Перевод С. С. Аверинцева.

«Но Ямвлих пишет, что ничто из этого не верно,[1] но что этим[2] [на самом деле] были показаны независимость ума и самостоятельность добродетели Солона и их важность и превосходство над всеми другими вещами. И далее наш комментатор пишет, что тот факт, что Критий улыбается, показывает совершенство породительной деятельности причин, которые радуются своим порождениям, а его хорошая память демонстрирует сохранность в космосе творческих начал.

Почему Солон жаждал передать войну с атлантами в поэтической форме? Потому, говорит он, что все дела природы и космические противоречия обязаны своим существованием подражанию,[3] ведь аналогичен же он [Солон] их творческим и первым причинам, так же как Критий аналогичен следующим и вторичным.[4]

И почему ему воспрепятствовала распря? Потому, что движения материи и ее смятение препятствуют логосам,

---

[1] Ямвлих отрицает толкование Оригена, который пытался объяснить, почему Солон назван «благороднейшим», и давал три натуралистических объяснения этому. Ямвлих верен своему принципу: прежде всего философия должна быть дана образным путем. Солон и Критий исполняют здесь роль символов различных реальностей.

[2] Эпитетом «благороднейший».

[3] Поэзия же и есть подражание.

[4] Солон получает роль демиурга, выполняя в порядке демиургии дело высшего ума. При этом он противостоит Критию, который олицетворяет пребывающий в космосе демиургический интеллект. Возможно, что Критий (а Критий Младший, к слову, был представителем второго поколения софистов) может быть отождествлен с «подлунным» демиургом комментария на «Софист».

Что касается «вторичных причин», то их происхождение, думаем, можно возвести к стоической концепции «вспомогательных» причин.

которые создают то, что пребывает в космосе, как это было показано выше».[1]

Фрагмент 11

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 31с, I. 100. 29

На 22а–b: «Однажды, вознамерившись перевести разговор на старые сказания, он попробовал рассказать им [египтянам] наши дедовские предания о древнейших событиях — о Форонее, почитаемом за первого человека, о Ниобе и о том, как Девкалион и Пирра пережили потоп;[2] при этом он пытался вывести родословную их

---

[1] Самим Проклом. См. там же, 91. 17.

[2] Фороней — основатель города Аргос (первоначально — Форонея). По легенде, он был первым, кто научился пользоваться огнем, украденным для людей Прометеем. Вероятно, в Аргосе Фороней считался первым человеком.

Ниоба — по аргосскому же мифу — дочь Форонея (а не Тантала, каковая версия более известна). Возможно, что история о гибели ее детей — «воспоминание» о предании, согласно которому боги уничтожили человеческий род. (В таком случае Ниоба — прародительница первоначального человечества. Интересно, что в живых во время этого катаклизма остаются лишь Амикл и Мелибея, богобоязненные сын и дочь Ниобы, — вероятные кандидаты на статус человеческой пары, возродившей человечество.)

Девкалион и Пирра — легендарная пара, пережившая т. н. «Девкалионов потоп» и давшая начало нынешнему роду людей. Интересно, что Девкалион считался сыном (т. е. созданием?) Прометея, а Пирра — дочерью (созданием?) Эпиметея.

потомков,[1] *а также исчислить по количеству поколений сроки, истекшие с тех времен. И тогда воскликнул один из жрецов, человек весьма преклонных лет: "Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца"».*[2]

«И ассирийцы, говорит Ямвлих, сохраняли записи не только в течение 270 000 лет,[3] как утверждает Гип-

---

[1] Это означает, что такого рода «родословное» (генеалогическое) представление об истории и связанные с ним попытки установления сравнительной хронологии событий в различных регионах, было распространено в античности издревле, хотя мы встречаемся с ним лишь в последнем веке до н. э. — первых веках н. э., когда античность сталкивается с иудейской и христианской культурами, для которых характерно обостренное чувство времени, — и начинает самоопределяться по отношению к их историческим построениям.

[2] Перевод С. С. Аверинцева.

[3] Диллон убежден, что ассирийцы упомянуты здесь исключительно из «сирийского патриотизма» Ямвлиха. Однако древность ассирийцев для греков была безусловна: этот народ у них очень часто отождествлялся с вавилонянами и халдеями. К тому же сам Ямвлих говорит в «О египетских мистериях»: «Ведь поскольку боги объявили достойными их наречия, священные народы, а это — египтяне и ассирийцы...»

Вообще среди греков было широко распространено представление о самых древних народах. Чаще всего среди таковых числились египтяне и халдеи-ассирийцы. Однако Геродот, например, утверждает, что древнее всех фригийцы. Он ссылается на своеобразный опыт, проведенный якобы некогда фараоном Псамметихом (см. «История», II. 2). Впрочем, ниже он же говорит, что все имена богов — египетского происхождения.

Само число в 270 000 лет — вероятно, ошибка (быть может — переписчика), хотя число 27 хорошо вписывается в неоплатоническую теологию числа. Однако Цицерон в трактате «О дивинации» говорит, что вавилоняне сохраняют в своих записях наблюдения за движениями светил в течение 470 000 лет (см. I. 36).

парх,[1] но действительно передавали память обо всех апокатастасисах[2] и циклах семи космократоров.[3] В самом деле, неуместно, получается, сравнивать с ними многоболтливый рассказ о древности эллинов. Поэтому ясно, что настоящее повествование должно быть направлено не только на малое, но и на целое, и на все».[4]

Фрагмент 12

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 36d, I. 117. 18

На 22d: «В такие времена обитатели гор и возвышенных либо сухих мест подвержены более полному истреблению, чем живущие возле рек или моря».

«Философ Ямвлих тем не менее предпочитает скорее физическое, чем этическое толкование этого.[5] Поэтому он

---

[1] О Гиппархе из Никеи, преклонявшемся перед вавилонской (что для греков того времени равно ассирийской) астрономией, см. ниже, фр. 70. Источником Гиппарха был его современник, вавилонский астролог Киден.

[2] Возвращениях, восстановлениях космоса после мировых катастроф.

[3] То есть возвращение планетных богов в изначальные положения.

[4] Прокл полагает, что Солон в данном фрагменте Платона выражает «божественные причины», которые взывают к умопостигаемому и наполняют все божественностью и целостностью.

[5] Этическое толкование принадлежало Порфирию, который, по словам Прокла, переносил описание этих явлений на душу, утверждая, что речь идет о чрезмерном разогреве духа (θυμοειδές) в человеческой душе. Процесс этот может быть столь силен,

говорит, что когда происходит экпиросис (разрушение огнем), особенно гибнут те, кто живет на высоких горах, будучи более удаленными от испарений воды — ведь последние не могут подняться по причине тяжести их влажной сущности. Воздух, который окружает [жителей возвышенных мест] не наполнен влагой, но сух и становится пищей для огня, рождающегося по своей природе наверху. И наоборот, когда происходит обратный катаклизм [то есть потоп], то гибнут скорее те, кто живет в низменных зем-

---

что вызывает некий внутренний экпиросис и смерть «человека внутри нас». (Что понимать под «внутренним человеком»? Видимо, центр духовного самосознания и самоконтроля, или, в терминологии гностика Валентина, — собственно пневму.)

Здесь Порфирий ссылается на «Илиаду», где Гомер говорит об Агамемноне: «И глаза его были подобны вспыхнувшему огню» (см. I. 104).

Когда же, по мнению Порфирия, волевое начало в душе затапливается генесиургической влагой и становится расслабленным, погруженным в поток материи, тогда происходит иная смерть души в нас, становящейся влажной (согласно известному изречению Гераклита).

В таком случае все те, кто имеют свой дух ослабнувшим и заботящимся о «вторичных вещах», не поддаются соблазну возжигания духа — и это, по мнению Порфирия, означают слова «низкие места, у воды». Те же, кто имеют стремящуюся часть своей души напряженной, возвышаясь над материей, остаются равнодушны к желаниям, вызванным низшим, — это и означают слова «высокие места». Ибо дух по своей природе быстр в движениях и энергичен, стремящаяся же часть более медленна и слаба. «Поэтому делом музыканта является расслабление устремлений пыла и в то же время изгнание расслабленности из стремящегося начала».

Ср. схожую экзегезу Порфирия из его трактата «О пещере нимф» (10), где он связывает водные потоки со становлением и рождением.

лях, поскольку все тяжелые вещи [(в том числе и вода)] по природе рождаются внизу».[1]

Фрагмент 13

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 37b–c, I. 120. 10

На 22е: «Но в нашей стране[2] вода ни в такое время, ни в какое-либо иное не падает на поля сверху, а напротив, по природе своей поднимается снизу. По этой причине сохраняющиеся у нас предания древнее всех».

«Но Ямвлих говорит, что такой способ исследования не является подходящим.[3] Скорее следует попросту рассмотреть то, каким образом осуществляется поднятие воды, которое они привыкли называть “выхождением” (ἀνάβασιν). И, давая двойное объяснение тому, почему египтяне избегают как засухи, так и наводнений, он явно одобряет теорию усиления дождей [у истоков Нила].[4] Ибо

---

[1] В этом фрагменте Ямвлих, в отличие от Порфирия, — буквалист. Действительно, его представление об огненной и водной метаморфозе мира скорее обусловлено стоической физикой, чем символической экзегезой.

[2] Имеется в виду Египет: Платон приводит слова египетского жреца, беседующего с Солоном.

[3] Отвергается Порфириева концепция пористой структуры египетской земли.

[4] Концепция «усиления дождей» восходит к Евдоксу Книдскому и Аристотелю. О распространенности этой теории свидетельствует и Плутарх Херонейский (см. «Об Исиде», 39). Как сообщает Прокл (здесь же, 121. 8), Эратосфен писал о путешественниках, которым удавалось добраться до земель антиподов и истоков Нила.

он говорит, что первым основанием для спасения египтян [от засухи] является воля получивших их в свой удел богов и начальные границы их демиургии. Вторым же началом является смешение воздуха. Ибо времена года сохраняются теми же у антиподов,[1] из земель которых Нил течет в наши земли; [только] периоды засухи и дождей противоположны здешним».[2]

Фрагмент 14

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 44а–45а, I. 145. 5

На 23d–e: «Но [Афины] она основала на тысячелетие раньше, восприняв ваше семя от Геи и Гефеста, а этот наш город[3] позднее».

«Божественный Ямвлих ставит вопрос о том, каким образом боги, как говорится о них, получают в удел некие местности согласно наступлению определенного срока — как, например, Афина вначале получила Афины, а потом — Саис?[4] Ибо если они начинают свое владычество по жре-

[1] Антиподы — те, кто живет на противоположной стороне экватора, но на том же меридиане, что и мы.

[2] Привлекая авторитет Ямвлиха, Прокл стремится дать ответ Элию Аристиду, который в своей «Египетской речи» всячески насмехался над теорией усиления дождей у истоков Нила (непонятно, не возражал ли ему уже сам Ямвлих).

[3] Имеется в виду Саис.

[4] Саис — город в дельте Нила, центр 5-го нома Нижнего Египта. С Афиной греки отождествляли саисскую богиню Нейт (это, например, видно из «Истории» Геродота). Последняя имела двуполый характер, была богиней-воительницей и создательни-

бию в какой-то момент [времени], им когда-либо придется перестать быть [владыками], ибо таково все, измеряемое временем.[1] И еще: когда они получили по жребию это место, получили ли они его как не имевшего до того момента владык или же они обрели власть над другими богами? Ибо если это место было безвластно, то каким образом некая часть из всего сущего оказалась лишена бога? И как могло бы какое-либо место существовать совершенно без покровительства высших чинов? И как так случилось, что самодостаточное благодаря покровительству самому себе и самосохранению [место] могло бы затем стать уделом одного из богов?

Но если оно передается другому владыке и другой бог имеет его в своем уделе, то тоже получается бессмыслица: ибо ведь ни второй не отбирает власть и удел от предыдущего, ни происходит обмен уделами. Даже демоны не меняются уделами друг с другом.

Обнаружив эти сложности, он собирается разрешить их, говоря, что уделы богов на самом деле пребывают вечно, но то, что участвует в них, иногда воспринимает их власть, иногда же лишено ее,[2] и это является участиями,

---

цей мира, согласно местной космогонии. Египетский жрец, чьи слова пересказывает Платон, ошибается, поскольку Саис существовал еще в эпоху Древнего царства, а имя богини Нейт встречается в «Текстах пирамид». Возможно, представление о том, что Саис был основан позднее Афин, связано с тем, что взлет славы этого города приходится на достаточно позднее время — VIII–VI вв. до н. э., а в 663–525 годах Саис был столицей Египта. Особенно этот город был украшен в царствование последнего великого фараона Саисской династии — Яхмоса II (греч. Амасис).

[1] Здесь речь идет о физическом времени — см. ниже фр. 60–69.

[2] Аргументацию в пользу подобной концепции промысла богов о космосе можно найти у Прокла в «Первоосновах теологии». Особено см. параграф 142: «В самом деле, необходимо,

измеряемыми во времени, которые божественные таинства именуют рождениями (γενέθλια) богов[1]».[2]

Фрагмент 15

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 45е, I. 147. 24

На 23е: «Между тем древность наших городских установлений определяется по священным записям в восемь тысяч лет. Итак, девять тысяч лет назад жили эти твои сограждане».

«Но божественный Ямвлих отрицает все это толкование, утверждая, что в данном месте обсуждается не жизнь,

---

чтобы различная причастность чего-то становилась различной или из-за того, что причастно, или из-за того, чему оно причастно. Но все божественное сохраняет один и тот же чин, оно находится в отношении со всем и несмешанно. Следовательно, остается, что изменение возникает из-за причастного, а именно, в нем имеется неодинаковость и оно присутствует при богах в разное время по-разному» (перевод А. Ф. Лосева).

[1] Рождения богов могли пониматься в античности не только как появления богов на свет в буквальном смысле этих слов, но и как пришествия бога (или героя, полубога) в какую-то местность (город). После такового пришествия этот город становился владением бога, а само пришествие могло праздноваться как день его рождения.

[2] Нок и Диллон обнаруживают параллели этой ямвлиховской концепции в трактате Саллюстия «О богах», который также говорит о вечном промысле богов о космосе и о том, что отдельные части космоса пользуются им вечно, другие же — временами (см. гл. XVIII).

но различные степени причастности Афине,[1] которые

[1] Вновь критикуется позиция Порфирия. Порфирий обозначает Гефеста как «τεχνικὸς νοῦς» (буквально то же самое выражение мы встречаем в «Теологуменах арифметики» (10), где речь идет о демиургическом уме, создавшем космос), сферу Луны же — как воздушную землю египтян. Гефест оказывается не земным богом-искусником, но демиургом всего, что охвачено сферой Луны («подлунное» здесь понимается как синоним «земного»). Поэтому, говорит он, души, созданные богом, участвующим в «техническом уме», высеяны на теле Луны, обладая телами, которые являются истечениями вечных тел. 9000 лет Порфирий приравнивает к пребыванию этих душ там, 10000 — летний же круговорот для него — это тот, который является восхождением и нисхождением душ через пять планетных сфер. Таким образом, на каждую из сфер приходится по 2000 лет, причем нет строгой последовательности прохождения одной сферы за другой.

Согласно Проклу, Порфирий тем не менее не увязал 9000 лет и 10000 лет. Он по преимуществу говорил о девятке — девяти жизнях, отождествляемых с 9000 лет, девятидневном жертвоприношении, о девяти именах для дня и т. д. Он не объяснял 10000-летний цикл, а лишь 9000-летний (как ближайший к нему).

Прокл полностью отвергает это толкование. Афина была принята на 1000 лет раньше в Афинах потому, что здесь она более полным образом участвует в пропорции 9/8. При этом, правда, возникает апория: почему число 9 связано с Афиной, хотя, согласно античной теологии числа, оно должно быть связано с Гефестом. Разрешение ее состоит в указании на речь об Афине: здесь она имеет хтонический характер.

Далее Прокл говорит, что 9000 является символом высшей формы жизни, содержащей самою себя в самой себе (тридцать в квадрате, умноженные на декаду) в то время, когда она правит низшими чинами. 8000 же — скорее символизирует жизнь, изливающуюся на низшее и уподобляющуюся ему.

Можно видеть, что 9 — это символ самости и полноты, 8 же — выхождения. Прокл явно заимствует эти числа и их соотношения

делают отсылку к периодам [времени] в "Федре" неуместной».[1]

Фрагмент 16

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 45b, I. 146. 9

На 23е: «О чьих законах и о чьем величайшем подвиге мне предстоит вкратце тебе рассказать; позднее, на досуге, мы со священными письменами в руках выясним все подробно и по порядку».

«И в дальнейшем, основывая это повествование на священных письменах, которые демонстрируют постоянное внимание со стороны божественных космических эйдосов,[2] как сказал бы Ямвлих...»

из рассуждений Ямвлиха по поводу «чисел души» (см. ниже, фр. 54).

[1] Имеется в виду то место в «Федре» (248с), где речь идет о кругооборотах душ согласно «закону Адрастеи».

[2] Диллон полагает, что под космическими видами следует понимать богов-«стражей». Это как будто подтверждает и разделение Саллюстием видов внутрикосмических богов (см. «О богах», VI. 12 — разделение, совершаемое явно под влиянием Ямвлиха): «Среди внутрикосмических богов есть созидатели космоса, одушевители его, приводящие всех в нем сущих к гармонии и охраняющие гармонизированное».

Однако можно предположить и иное, более метафизическое толкование этих эйдосов. Сама забота богов о созданном имеет различные аспекты, такие как милосердие, правосудие, спасительность, справедливость и т. д. Не выступают ли они искомыми эйдосами?

Фрагмент 17

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 47b–d, I. 152. 28

На 24a–b: «... и прежде всего [ты найдешь в Египте] сословие жрецов, обособленное от всех прочих, затем сословие ремесленников, в котором каждый занимается своим ремеслом, ни во что больше не вмешиваясь, и, наконец, сословия пастухов, охотников и земледельцев. Да и воинское сословие, как ты, должно быть, заметил сам, отделено от прочих, и членам его законом предписывается не заботиться ни о чем, кроме войны».[1]

«С другой стороны, божественный Ямвлих критикует все это, как не платоновское по своей сути.[2] Ибо ни архангелы не заслуживают того, чтобы упоминаться Платоном,[3] ни воинственный род душ, склонных к телу: ведь их

[1] Перевод С. С. Аверинцева.

[2] Имеется в виду толкование Порфирия.

[3] Платон действительно нигде не говорит об архангелах, даже не употребляет этого слова. Однако сам Ямвлих говорит об архангелах в трактате «О египетских мистериях»! Хотя их чин так и не прижился у неоплатоников как некое определенное понятие, однако он встречается и у пост-Ямвлиховых мыслителей. Архангелы, обращенные к богу, — образ, явно выдающий влияние иудейской, христианской мистической литературы, а также многочисленных апокрифов, порожденных той и другой. Можно привести пример из упомянутого уже выше «Вознесения Исайи» (II. 32–34): «И я вознесся на пятые небеса. И здесь я увидел бесчисленных ангелов и их сияния, и их пение было более прекрасно, чем пение ангелов четвертого неба. И я изумился, созерцая подобное множество ангелов, выстроенных рядами согласно различию их благости. Каждый, имея

не следует отличать от богов и демонов.[1] И это в самом деле неуместно — если мы относим их к среднему чину, богов же и демонов — к крайнему демиургическому чину. Не следует им быть и пастухами, которые покинули человеческий ум, но имеют некую симпатию с живыми существами. Ведь не от людей происходят те демоны, что надзирают над смертной природой.[2] Они — и не охотники, которые заключают душу в тело, как в клетку: не таким образом душа соединена с телом. Такие представления не являются теорией, достойной философского способа [мысли], но все это полно варварского хвастовства.[3] На самом

собственное сияние, восславлял Его, Который превыше всего (Чье имя не открыто ничему плотскому), поскольку Он даровал столь много славы ангелам, которые пребывают превыше всяких небес».

Диллон сравнивает архангелов со «спутниками», следующими за богами в «Федре».

[1] Нечто подобное говорит о демонах сам Ямвлих в своих «О египетских мистериях» (I. 20): «Те же, кто обладает демоническим господством, имея доступ к некоторым отдельным частям космоса, их и обустраивают, а сами имеют делимый вид сущности и силы. Кроме того, они каким-то образом родственны управляемому им и неотделимы от него». Однако в случае толкования Порфирия Ямвлиху не нравится отождествление этого чина с душами.

[2] Аргументом в пользу Ямвлиха может быть и то место из «Политика», где Платон говорит о демонах-пастухах, между которыми были поделены все живые существа (271d). Естественно, Платон предполагает, что они имеют подлинно божественный статус.

[3] «Варварского хвастовства» (βαρβαρικῆς ἀλαζονείας) — выражение, которое Юлиан Отступник употребляет в письме к Феодору. Однако думаем, что в данном случае Ямвлих имеет в виду не только христиан. Нарисованная Порфирием картина напоминает и иудейскую мистику, и те гностические системы, что испытали влияние зороастризма.

деле нет и земледельцев, связанных с Деметрой, — ибо боги превосходят ближайшие причины.[1]

Завершив эту критику, он описывает [класс] жрецов как аналогичных через подобие всем вторичным сущностям и силам, таким как чести и служению — первым причинам для самих себя. И как пастухов [он описывает] всех тех в космосе, кто получил в удел власть над жизнью, помещенной в тело и над неразумными силами, и над силами, которые приводят тех в порядок. И как охотников [он описал] всецелые силы, которые упорядочивают вторичные силы посредством охоты за сущим.[2] И как земледельцев — тех, кто приводит к завершению высеивание семян, устремляющихся с небес к земле. И как воинов — тех, кто

Интересно, что обвинение в варварском хвастовстве следует сразу после фразы об охотниках, заключающих души в тела. То, что души находятся в телах как в заключении, является орфико-пифагорейской точкой зрения. Но Ямвлиху не нравится введение особого чина демонов, которые специально охотятся за ними. Введение в иерархию демонов таких охотников действительно вызывает в памяти достаточно невеселые гностические представления, согласно которым восставшие против высшего начала чины поместили захваченную ими духовную сущность в специально для того созданное человеческое тело (тело Адама — ср. гностические экзегезы первых глав «Книги Бытия»), каковое, таким образом, стало своеобразным резервуаром и темницей души и духа. Против внесения в неоплатоническую демонологию гностических мотивов и восстает Ямвлих.

[1] Бог — принцип, а не покровитель какой-то частной деятельности. По мнению Ямвлиха, Порфирий слишком снижает роль божеств в своей экзегезе и вообще совершает отождествления чинов, упомянутых Платоном, со слишком низкими уровнями.

[2] Диллон считает, что под охотниками Ямвлих понимает «новых богов» из следующей в диалоге ниже речи Тимея, а под земледельцами и воинами — их слуг.

побеждает все безбожное и утверждает все божественное».[1]

//Критикуемые воззрения Ямвлиха Прокл передает следующим образом (см. там же: 152. 12):

«Философ Порфирий утверждает следующее: жрецы аналогичны архангелам на небесах, обращенным к богам, вестниками которых они являются; воинственный род — демонам, нисходящим в тела; пастухи — тем, кто назначен властвовать над стадами животных, о которых они (египтяне) сообщили в тайных писаниях, что это — души, у которых ослабел человеческий ум... Есть и те, которым поручено стадо людское... некие демоны надзирают за городами, некие — за племенами, другие — за отдельными людьми. Охотники же аналогичны тем, кто охотится за душами и помещает их в тела — ибо есть такие, которые получают наслаждение в погоне за живыми существами, подобно Артемиде и следующим за ней демонам. И наконец, существуют демоны, которым поручен надзор за урожаем. И все это государство подлунных демонов, разделенных на многие типы, названо Платоном демиургическим, поскольку он взирал на результат [демиургии] уже существующий или становящийся».

Небезынтересен вопрос о том, каковы были источники демонологии Порфирия. Часть из них очевидна: это платоническая демонология Ксенократа и представления об иерархии божественных и демонических существ платонизирующего стоика Посидония. Что касается других источников, более близких Порфирию по времени и по

[1] Прокл чуть ниже утверждает, что Порфирий и Ямвлих производили деление демонов на пять классов, оставляя без внимания демиургических демонов как отдельную категорию, в то время как Сириан считал ее одним из демонических чинов, разделяя последние на три пары.

духу, то здесь гипотезы современных ученых имеют достаточно вольный характер.

Так, Кюмон в своих «Восточных религиях» (см. р. 152) настаивает на персидском характере источника Порфирия, ссылаясь на не раз упоминавшуюся в поздней античности персидскую «Книгу Остана». Ганс Леви (в «Халдейских Оракулах», см. р. 497), напротив, выдвигал гипотезу, что источником Порфирия является сочинение Оригена «О демонах». Однако можно предположить и то, что предпосылки к этой демонологии содержались в «Халдейских Оракулах».

Единственное, о чем можно говорить с уверенностью: во II–III вв. существовал значительный пласт литературы, с бóльшим или меньшим успехом претендующей на статус боговдохновенности; думаем, выбор источников у Порфирия был богатым.//

Фрагмент 18

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 48d, I. 156. 31

На 24b: «Добавь к тому, что наши воины вооружены щитами и копьями, и мы первыми ввели этот род оружия, который был явлен богиней,[1] в Азии, вы же — первыми в ваших землях».

«Но божественнный Ямвлих утверждает боговдохновенным образом: поскольку всему божественному пристало

---

[1] Имеется в виду традиционное изображение Афины — в шлеме, с копьем и щитом. Отметим, что символом богини Нейт являлись две скрещенные стрелы.

действовать, но не претерпевать, дабы быть способным к действию, оно не должно иметь слабости, связанной с материей, и, не являясь тем, на что оказывается воздействие, оно не обладает и той бездеятельностью, что связана с материальными вещами, действия которых включают в себя бездействие. Следовательно, аспиды [(щиты)] должны быть силами, благодаря которым божественное остается бесстрастным и чистым, имея вокруг себя несокрушимую охрану. Благодаря же остриям сил [(то есть остриям копий)] оно пронизает все, не соединяясь с ним и не действуя под его принуждением,[1] отражая и отсекая материальное и все, что имеет отношение к эйдосу рождения[2]».[3]

---

[1] Ямвлих отстаивает концепцию, которую обычно стараются не видеть в среде язычников, а именно, — концепцию нисхождения божественного начала вплоть до низших, худших чинов. По трактату «О египетских мистериях» можно видеть, что в сирийской школе вырабатывался даже определенный терминологический ряд для этого. Думаем, что перед нами процесс, в чем-то близкий христологическим спорам в тогдашнем христианстве. Конечно, для неоплатоников этот вопрос не имел такой остроты, и они всячески стремились предохранить представления о нисходящих божествах от идеи их контакта с тленным (с точки зрения ортодоксальных христиан, эта неоплатоническая теория напоминает грубый вариант монофизитских ересей). Однако сам факт таких штудий характерен.

[2] Ямвлих здесь не столько критикует Порфирия, сколько дополняет его. Порфирий считает щитом тело, а острием копья — пыл. Это — аспекты тех вещей, которые ниспали в порождение и стали материальными, являясь инструментами не спасительного чина, никогда не сходящего в материальное, но жизни, которая вовлечена в становление, загрязняя чистоту ума и мешая жизни согласно разуму.

[3] Любопытной параллелью к этому суждению о силах, охраняющих божественную субстанцию от смешения с материаль-

Фрагмент 19

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 49b, I. 159. 13

На 24b: «Что касается разумения, то ты видишь сам, как заботился с самого начала о них наш закон, совершая исследование обо всем космосе и из божественных наук выводя человеческие — вплоть до гадания и медицины, а также все прочие виды наук, которые связаны с упомянутыми».

«“Обо всем космосе” — поскольку имеются невидимые причины того, что установлено в космосе, которые совершенное разумение созерцает прежде [существующего в космосе]. Ибо разумение не имеет эйдоса искусства, как говорит Порфирий, и не направлено на искусство.[1] Ведь последнее является даром Гефеста,[2] но не Афины,[3] как говорит Ямвлих».

ным, является манихейское представление об Адаманте (см. выше, материалы к фр. 5 комментария Ямвлиха на «Федр»). В сочинении Августина «Против Фавста» Адамант описывается как держащий в левой руке щит, а в правой — копье.

[1] Очень важное суждение для понимания ямвлиховской концепции чистого знания! Халкидский философ указывает не только на требование теоретичности совершенного разумения (φρόνησις), противопоставление которого прагматически ориентированному мышлению было общим местом в античности, но и на тот факт, что в таком разумении присутствует некий дорассудочный момент *схватывания* предметной реальности, благодаря которому и возможны все последующие виды познания.

[2] Гефест как раз и дарует практические навыки. Юлиан в своем сочинении «Против галилеян» говорит, что «Гефесту была уделена сила практического» (235b).

[3] Порфирий в трактате «Об изваяниях» (см. издание Биде, p. 14) описывает Афину как «символическое разумение»,

Фрагмент 20

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 49c–d, I. 159. 25

На то же место.

«Порфирий же справедливо[1] говорит, что медицина приходит также и от Афины,[2] поскольку Асклепий является лунным умом, в то время как Аполлон — [солнечным].[3] Однако божественный Ямвлих оспаривает это, так как эти [отождествления] грубо перемешивают сущности богов, неточно распределяя умы и души внутрикосмических богов — различным образом в разных случаях. Ведь Асклепий в той же мере [как и Аполлон] должен быть помещен на Солнце,[4] дабы производить из него все, что име-

---

производя ее имя от глагола «ἀθρέω» — «внимательно вглядываться». Имя Афины тогда изначально должно выглядеть так: «Αθρηνᾶ».

[1] Непонятно, почему Прокл употребляет здесь слово «εἰκότως», которое мы перевели «справедливо». Дело в том, что ниже он вместе с Ямвлихом критикует Порфирия. (Быть может, «справедливо» указывает на то, что это утверждение Порфирия естественно вытекает из его воззрений.)

[2] В отличие от Порфирия, Ямвлих склонен к отождествлению Афины с «душой всего». Она играет демиургическую роль, Аполлон же восседает над Солнцем, а Асклепий является солнечным умом (см. здесь же).

[3] Видимо, Порфирий принимает это толкование по двум основаниям. Во-первых, Асклепий — сын Аполлона, погубленный Зевсом и лишь после этого принятый на небеса (воскрешенный). Отсюда его возможная символическая близость Луне, регулярно умирающей и воскресающей. Во-вторых, Асклепий — божество-врачеватель, а древние люди верили в магические свойства Луны (не только губительные, но и врачующие).

[4] О том же говорит и Юлиан в «Против галилеян» (200a) — Зевс помещает Асклепия на Солнце ради надзора за рождением.

ет отношение к рождению, с тем чтобы как небеса, так и становление могли бы удерживаться этой божественностью в согласии со вторичной причастностью, наполнившись ею вместе с соразмерностью и умеренностью».

Фрагмент 21

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 51а, I. 164. 22

На 24с: «А начала Афина с того, что отыскала для вашего рождения такое место, где под действием умеренного климата[1] *вы рождались бы рассудительнейшими из мужей».*

«Однако божественный Ямвлих понимает под "местом" не материальную протяженность, но нематериальную причину, которая наполняет собой землю, поддерживает тела жизнью и объемлет собою все протяжения. Ведь именно в этом месте богиня совершает демиургию и поселяет тех людей, которые действительно благи».[2]

// Интересно изложение мнений по поводу этого фрагмента, которое приводит Прокл (см. там же, 162. 11):

---

[1] Букв. — «εὐκρασία» («благое смешение» воздуха) — понятие, связанное с греческой медицинской климатологией.

[2] Таким образом, Ямвлих понимает это место как непространственный топос самой демиургии: богиня (Афина) предопределяет к разумению афинян на небесах, а не нисходя на землю. Идеальные условия для порождения воинственных и одновременно разумных мужей могут, по мнению Ямвлиха, присутствовать лишь в деятельности демиурга.

Стоик Панэтий и некоторые платоники[1] понимали это место буквально, говоря, что времена года в Аттике благоприятствуют возникновению у людей разумения.

Ориген связывает удобство аттического климата с кругообращением небес: «Отсюда происходят плодовитость и скудость душ, как говорит Сократ в “Государстве”».[2] Он предпочитает истолковать найденное Афиной место не как указание на пространственное местоположение Аттики, а как «брачное число». «Брачным числом» в античности назывался временной промежуток, который наиболее благоприятен для бракосочетания и зачатия. Он устанавливался путем составления гороскопов или разного рода нумерологий (исчисления числовых значений имен и т. п.).

Лонгин, критикуя Панэтия и других, утверждает, что Платон не ссылался на климат Аттики, в которой бывают и засухи, и ураганы. И, поскольку климат в области Афин далеко не всегда умеренный, Лонгин предпочитает понимать «место» как случающееся порой особое, неописуемое состояние климата, которое позволяет произрастать разумению: подобно тому, как некоторые воды пробуждают в человеке пророческий дух, а некоторые места — болезни или выздоровление.

Порфирий считает, что каждая часть комоса получает душу, которая присуща именно ей. Там, где правит Арес, присутствует пылкая душа, где Аполлон — пророческая, где Асклепий — врачующая, где Афина — разумная. Каждая часть получает своеобразную силу от правящего в ней

---

[1] Или платонизирующие стоики? — нижеследующее рассуждение соответствует их физическим аллегорическим истолкованиям.

[2] См. «Государство», 546а: «Урожай и неурожай бывает не только на то, что произрастает из земли, но и на то, что на ней обитает, — на души и тела».

бога, и каждая имеет жизнь того типа, который свойственен ему. Именно эту «уместность» части, ее связь с богом и целым, Платон и назвал «благим смешением»: ведь в каждой части космоса есть много сил — физических, психических, демонических и ангельских, генада же правящего бога объединяет и смешивает все это, саму себя в смесь не включая. Таким образом, Аттика — это место, которое как бы предохраняет и взращивает склонные к разумению души.

Прокл согласен именно с Порфирием, а не с Ямвлихом. Диллон высказывает предположение, что это связано теорией «последовательностей» (букв. — «цепей», греч. «σεραί»), которой придерживался сам Прокл и которая заключается в том, что всякий бог или всякая монада производит и правит последовательностью ее/его собственных ангелов, демонов, душ, животных, для которых воздействие «их бога» является фундаментом для существования. Отсюда — имя «Афиново» для всего, что произведено Афиной.

Кто являлся родоначальником данной теории, сказать трудно. Порой ее возводят к Ямвлиху, хотя из приведенных Проклом свидетельств можно заключить, что концепция «последовательностей» не была чужда и Порфирию. Нечто схожее с этой идеей обнаруживается в манихействе — правда, в весьма мифологизированном виде. Из арамейских оригиналов манихейских книг[1] в более поздние их версии пришло понятие «лихме» («соединение»). Оно обозначает некие нематериальные пути, по которым происходит восхождение из нашего мира светоносных частиц и нисхождение в преисподнюю всяческой скверны.[2]

[1] То есть из оригиналов, написанных при жизни Мани или при его ближайших преемниках — в том же III столетии!

[2] См. об этом «Кефалайа» (цит. изд.), с. 419.

Имеем ли мы дело с очередным «общим местом» той эпохи, либо же следует предположить единый источник и для неоплатонического, и для манихейского понятия? Но что тогда выбрать в качестве такового источника? Быть может, вновь имеет смысл полагать, что толчком стали «Халдейские Оракулы»? В таком случае мы должны будем признать, что познания Мани и его учеников в греческой теософии были более чем основательными. //

Фрагмент 22

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 24d, I. 165. 16

На 24d: «Любящая войны и любящая мудрость богиня избрала и заселила первым такое место, которое должно было рождать мужей, наиболее похожих на нее».

«Но божественный Ямвлих порицает это толкование как неточное сохранение аналогии.[1] Он объясняет “войну”

---

[1] Вновь критикуется Порфирий. Как здесь говорит Прокл (165. 16): «Порфирий утверждает, что Афина пребывает на Луне, говоря, что души, нисходящие оттуда, обладают как сильным пылом, так и мягкостью, и по этой причине любят как мудрость, так и войну, будучи мистагогами в Элевсинских мистериях — ведь нисхождение тех, кто правит в Элевсине, происходит от лунного человека Мусея, а также потому, что Гермес пребывает в сфере Луны в согласии с ними...» Ямвлих отрицает, что Платон имел в виду аналогию афинян с «лунной» Афиной.

(Под «лунным человеком Мусеем» Порфирий, видимо, понимал Мусея, сына Орфея (или Антифема), легендарного эпического поэта. Известно немало преданий по поводу связи этого

как дар, который разрушает [все] беспорядочное, нестройное и материальную природу. "Мудрость" же Ямвлих считает нематериальным и запредельным мышлением, а богиню — причиной того и другого.[1] Афиняне подражают ей благодаря своей благоразумной и воинственной жизни, область же Афин вполне подходит для принятия таких душ».[2]

Фрагмент 23

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 53е, I. 173. 17

На 24d: «Немало великих деяний вашего государства известны по нашим записям и достойны восхищения. Однако среди них есть одно, которое превышает величием и доблестью все остальные».

персонажа с мистериями. (Например — миф о том, как Мусей посвятил в Элевсинские таинства Геракла. Паросская хроника сообщает, что сами мистерии были учреждены сыном Мусея Евмолпом.)

[1] Теперь мы видим, что Ямвлих фактически предвосхищает идею последовательностей: афиняне воплощают в себе божественные черты Афины.

[2] В начале V книги своего комментария на «Тимей» Прокл, вероятно, разрабатывая определение Ямвлиха, утверждает, что подлинная Афина находится по правую руку Зевса, демиурга космоса, являясь его непоколебимой и неизменной волей. В своем втором проявлении она является Корой и только в третьем становится Луной. «Она объединяет лунный чин с умным и демиургическим светом и содержит его вне того, что из него порождено».

Согласно Проклу, Афина — как борющаяся с гигантами и всевозможными разрушительными силами, — «любящая войну»

«Порфирий принимает все это за великие и удивительные действия души, подобные тем, которые она совершает против материи и материальных образов. Ибо есть, как он говорит, два типа демонов: одни — души, другие — образы (τρόπους), и эти последние являются материальными силами, создающими нрав души.[1]

У экзегета, который следовал за ним,[2] нет возражений к этим толкованиям».

Фрагмент 24

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 54a, I. 174. 28

На 24е: «Ведь согласно нашим записям, ваше государство остановило дерзость многочисленных воинских сил, отправившихся от Атлантического моря на завоевание Европы и Азии».

«Однако божественный Ямвлих неожиданно решает рассмотреть этот фрагмент в точном соответствии его непосредственному смыслу — хотя [мы привыкли] к его спорам с другими [комментаторами], предпринимавшими исследование частным образом — да и в своем вступле-

---

как «демиурическое умопостижение» и нематериальная мудрость, отличающаяся от всего, как сила, возводящая души к благу, — «φιλόσοφος». К тому же Афина является умной парадигмой всех космических деяний (имеются в виду деяния афинян, описываемые в этой части диалога), пребывающей над ними.

[1] Второй род демонов является материальными силами, борьба с которыми и создает нрав, то есть образ действия души.

[2] То есть у Ямвлиха.

нии он сам высказывался по поводу такого способа исследования.[1] Но пусть этот божественный муж, который был моим учителем и в настоящем вопросе, и во многом другом, будет снисходителен ко мне».[2]

Фрагмент 25

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 60d, I. 195. 22

На 26b: «Справедливо сказано, что выученное в детстве поразительно удерживается в памяти. Я совсем не уверен, что мне удалось бы полностью восстановить в памяти то, что я слышал вчера, но если из этого рассказа, услышанного мною столь давно, я забуду хоть что-либо, мне это покажется удивительным. В свое время я выслушивал все это с подлинным удовольствием, а старец столь охотно отвечал на мои вопросы, что рассказ стал неизгладимым рисунком в моей памяти — словно был выжжен на ней».

«Но если кто-либо возжелает, вдобавок к этим объяснениям, придерживаться теории в целом, то пусть он выслушает Ямвлиха, который говорит, что память детей указывает на постоянное, вечно юное и цветущее творение, что неизгладимость рисунка (γραφῆς) или "краски" (βαφῆς) — ибо сохраняются оба чтения[3] — показывает неиссякаемую

---

[1] Впрочем, нужно помнить, что Ямвлих выступал не против буквального понимания всей этой истории, а против: 1) этического ее истолкования и 2) *только буквального* ее понимания.

[2] К настоящему месту имеется схолия, в которой Ямвлих назван «божественным подателем благ».

[3] Ямвлих предлагает редкое чтение, встречающееся всего в двух рукописях «Тимея».

и нескончаемую демиургию, а рвение учителя — щедрую поддержку вторичной хорегии предшествующими причинами».

Фрагмент 26

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 63b, I. 204. 24

На 27b: «Сполна и щедро, вижу я, хотите вы отблагодарить меня. Мне кажется, Тимей, тебе пора переходить к речи, свершив, по обычаю, молитву богам».

«(Эта [фраза] завершает вступительную часть "Тимея", которую Север вообще не считал достойной комментария, в то время как Лонгин утверждал, что не все в этой части является лишним, но лишь отступление о войне с атлантами и беседа с египетским жрецом,[1] так что его

---

[1] Можно добавить (вместе с Ларсеном и Диллоном) и еще некоторые наблюдения по поводу того, с какого места начинались комментарии на «Тимей» у различных авторов.

Как свидетельствует Прокл (и мы видели это выше), Крантор считал события, описанные во вступлении, «неприукрашенным рассказом»; следовательно, у него они просто не требовали метафизического комментария. С другой стороны, Прокл упоминает неких экзегетов, которые считали все написанное здесь «мифом и вымыслом, никогда не случавшимся» (см. 76. 10) — и в этом случае едва ли шла речь о комментарии.

Феодор Асинский, судя по всему, следовал Северу, так как Прокл начинает упоминать его суждения лишь когда комментирует текст Платона после 27c. Халкидий так же начинает свой комментарий лишь с 31c, вступление же считает «невыдуманной историей», как и Крантор.

метод заключался в объединении обращения к Сократу с рассказом Крития, я имею в виду фразы: "И сейчас я, как видите, приготовился к нему и с нетерпением его ожидаю"[1] с "Так узнай же, Сократ, в каком порядке будем мы тебя угощать."[2])

Но Порфирий и Ямвлих утверждают, что вступление соответствует общей теме диалога: один — через исследование частностей, другой — [через обращение к] таинственному.[3] И если бы мы завершали эту книгу в данном месте, то привели бы наши представления в созвучие с Платоном и с двумя этими экзегетами».[4]

Амелий дважды упоминается Проклом в 1-й книге его комментариев, однако регулярные обращения к его точке зрения начинаются только со второй книги.

Отсюда можно сделать вывод, что, пожалуй, лишь Нумений и Ориген — до Порфирия и Ямвлиха — включали вступление диалога в комментируемый текст.

[1] См. 20с.

[2] См. 27а.

[3] «Через исследование частностей» — явно Порфирий (Ямвлих и Прокл неоднократно упрекают Порфирия за излишнюю мелочность его способа толкований), через обращение к таинственному — Ямвлих.

[4] Диллон (вместе с Содано) предполагает, что данная фраза подтверждает Порфириево авторство идеи разделить комментарий к «Тимею» на книги. Действительно, вступительная часть «Тимея», рассмотрение каковой завершается здесь, представляет собой очевидный предмет для первой книги комментария. Кроме того, Иоанн Филопон упоминает о рассуждениях Порфирия в 10-й книге его комментариев на «Тимей» — и о том же предмете рассуждает в 10-й книге своих комментариев Прокл.

Из книги II

Фрагмент 27

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 64с–d, I. 209. 1

«Однако божественный Ямвлих утверждает, что обзор, подобный этому, неуместен по отношению к настоящему [предмету]. Ведь не о безбожном человеке идет здесь речь у Платона, но о благочестивом, способном к соединению с богами.[1] [Платон рассуждает] не о людях, которые обсуждают действенность святости, но о тех, кто желает быть спасенными при помощи сил, все возводящих к спасению. И он [Ямвлих] описывает удивительную силу жреца, поразительным образом вызывающую свершение, превосходящую все описания».[2]

---

[1] В данном случае Прокл критикует Ямвлиха — вероятно, дискутировавшего во вступлении к данной книге с оппонентами, придерживающимися порфириевских воззрений (что позволяет рассматривать эту дискуссию как продолжение той, которая велась в его «О египетских мистериях»).

Интересно, что сразу после завершения этого фрагмента Прокл говорит: «Но мне будет лучше изложить представления Ямвлиха в словах более близких и хорошо известных моим слушателям и сделать смысл написанного ясным, приведя его [Ямвлиха] концепцию жреца в согласие с Платоном».

[2] Ср. описание действенности молитвы жреца в «О египетских мистериях», V. 26: «Пребывание в молитвах... возвеличивает божественное начало души, очищает ее от всего противоположного, отбрасывает в сияющих эфирных духах вокруг нее все то, что связано со становлением, дает благую надежду и веру в свет и, говоря в общем, делает наперсниками богов, если так можно сказать, тех, кто пользуется ею» (перевод Л. Ю. Лукомского).

Фрагмент 28

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 60d, I. 218. 8

На 27с: «Но ведь мы начинаем рассуждения обо Всем, выясняя некоторым образом, возникло ли все, или же пребывает нерожденным, если мы не удалились совершенно от сути дела».

«Но божественный Ямвлих говорит, что будет вестись обсуждение “некоторым образом” обо Всем и “некоторым образом” нет.[1] Ибо Платон оставляет в стороне материю — как то, что бесформенно и безгранично.[2] Но эйдетические

---

[1] Прокл привлекает Ямвлиха, обсуждая словечко «πῄ», «некоторым образом». Ямвлих в обзоре Прокла находится сразу после «древних» комментаторов, которые понимали это место как относящееся к «возникло... или же пребывает нерожденным» (как это место понял и С. С. Аверинцев), то есть что космос некоторым образом рассматривается как рожденный и некоторым образом — как нерожденный.

Прокл не принимает точку зрения Ямвлиха, склоняясь к Сириану, который утверждает, что это слово разделяет разные виды речения.

Перевод соответственного места из «Тимея» мы специально даем таким, чтобы он прояснил толкование Ямвлиха.

[2] Что имеет в виду Ямвлих? Ведь известно, что еще со времен Спевсиппа (и, вслед за ним, Аристотеля) «восприемница» (ὑποδοχή) «Тимея» была отождествлена с материей. На наш взгляд, существуют три способа понимать слова Ямвлиха.

1) Имеется в виду, что Платон совершенно не употребляет в диалоге слова «материя».

2) Имеется в виду, что к «восприемнице» Платон обращается лишь начиная с 48е, но 48е лежит слишком далеко от обсуждаемого места.

3) Здесь действительно речь идет не о материи в строго-неоплатоническом смысле, так как она, подобно единому неопла-

[начала] он будет исследовать строго, во всем разнообразии, которое они принимают в космосе».

Фрагмент 29

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 67d, I. 219. 20

На то же место

«Но оба — Порфирий и Ямвлих — говорят [просто], так что смысл [данного места] получается следующим: "возникло ли все, или пребывает нерожденным".[1] Ибо именно

тоников, бесформенна, невыразима, пребывая *за пределами физики* «Тимея».

[1] Вновь речь идет о правильном чтении текста Платона. Нелишним будет познакомиться с предлагавшимися античными комментаторами вариантами — тем более что это имеет прямое отношение к продолжающейся до настоящего момента дискуссии о том, насколько серьезно сам Платон относился к идее созданности космоса, не была ли она всего лишь метафорой.

Итак, принятое ныне чтение — «ᾗ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές» («каким образом возникло все или же пребывает нерожденным» — по этому чтению осуществлялся и перевод С. С. Аверинцева). Кальвизий Тавр, как и Иоанн Филопон ставили на первом месте «εἰ». Прокл же упоминает о трех вариантах.

Во-первых, тот, который принят в современных изданиях (см. 218. 29): «Они говорят, что Тимей будет говорить обо Всем, насколько оно выводится из причины, хотя на самом деле оно не создано, поскольку мы можем, взирая на его становление, постичь его природу». К числу таких толкователей нужно, видимо, причислить Альбина / Алкиноя, считавшего космос одновременно и рожденным, и вечным. Космос, по его мнению, не создан во времени, но, поскольку пребывает во всяческом сме-

это он [Платон] будет исследовать до самого конца (ведь, в самом деле, правильный ответ на вопрос о том, создан космос, или же нет, имеет огромное значение для всей физики)».

Фрагмент 30

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 70е, I. 230. 5

На 27d: «Прежде всего нужно разграничить две следующие вещи: что такое вечно сущее, не имеющее рождения, и что есть рождающееся,[1] *но никогда не сущее».*

шении, предполагает наличие причин "старейших" по отношению к нему (то есть материи и идеи — см. «Учебник Платоновской философии», XIV. 3).

Другое чтение — «ἢ γέγονεῦ ἢ καὶ ἀγενές» — позволяет понять Платона таким образом, что он начинает обсуждение того, в каком смысле космос создан и в каком он не создан («каким образом возникло все и каким образом пребывает нерожденным»). Это, очевидно, точка зрения Плутарха Херонейского и Аттика, которые говорили о вечности «матери-кормилицы», но не о вечности космоса. По мнению Прокла, и эта концепция ошибочна, ибо ее создатели понимают Платона таким образом, будто он в одном предложении говорил о двух различных предметах: о космосе и о материи.

Чтение Порфирия и Ямвлиха («ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές» — «возникло ли все или пребывает нерожденным»), которое оставляет открытым вопрос, создан космос или нет (предыдущие чтения делали ударение на его созданности).

[1] Прокл принимает чтение без повторения дважды слова «вечно» (ἀεὶ) — хотя современные издания (и перевод С. С. Аверинцева) допускают это повторение, в результате чего получается перевод «вечно рождающееся, но никогда не сущее». Именно

«Но божественный Ямвлих решительно отвергает рассуждение, которое объявляет "вечно сущее" пребывающим выше возникновения бытия и идей[1] и помещает его на вершине умопостигаемого наслаждающимся первой причастностью единому. И в пользу этого свидетельствует то, что написано по поводу единого сущего как в "Пармениде", так и в "Софисте".[2] Ибо там он ставит единое сущее прежде целого и прежде всего умопостигаемого, хотя целое и все является умопостигаемым.

Но [кто-либо может возразить, что] в данном сочинении Платон однозначно называет парадигму "вечно существующим" и "целым" и "совершенным". Причем эти названия самоочевидны: ведь он называет совершенное самим живым и целым, когда говорит: "предположим, что было то, что объемлет все остальное живое по особям и

такое чтение выступает самым серьезным аргументом в пользу того, что Платон лишь метафорически говорил о создании космоса.

Трудно сказать, какое из чтений более адекватно самому Платону и принимал ли Ямвлих то же чтение, что и Прокл. Впрочем, как мы увидим ниже, даже чтение без второго «вечно» не мешает Ямвлиху и Проклу понимать платоновскую картину демиургии не буквально.

[1] При принятии этого толкования «вечно сущее» займет место «целого, которое прежде частей» — то есть причины (см. *Прокл.* Первоосновы теологии, параграф 67). Все это вполне вписывается в Ямвлихову концепцию монады, предшествующей собственной последовательности (цепи).

[2] Видимо, имеется в виду начало второй гипотезы «Парменида», где речь об едином сущем идет сразу же после речи о едином, и слова «Отлично ли целое от единого бытия или они признают его тождественным с ним?» из «Софиста» (244d). Эти места Ямвлих использует для доказательства того, что вечно сущее, отождествленное им с единым сущим, отличается от множественности идей.

родам как свои части".[1] Так что если парадигма является целым и совершенным, то она — не то же самое, что и сущее».[2]

Фрагмент 31

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 79с, I. 258. 23

На 28а: «Все возникающее возникает по необходимости согласно причине, ибо невозможно чему-либо возникнуть без причины».

---

[1] См. 30с.

[2] Самого Прокла в этом фрагменте прежде всего интересует «τί» — «что» (см. 229. 10 и далее). Он опровергает точку зрения Севера, что это слово указывает на роды, которые общи и сущему, и рожденному. По мнению Прокла, род — как абстрактно общее — объединяет сущее и рожденное в определении, здесь же речь идет о родах в другом смысле. Затем он спрашивает, к чему относится "вечно сущее"? Ко всему умопостигаемому космосу? К демиургу? К парадигме всего? Все эти точки зрения имеют своих сторонников.

Но Ямвлих, как мы видим, не принимает ни одну из них. Он считает вечно сущее единым сущим или монадой, предвосхищающей само умопостигаемое.

Прокл критикует Ямвлиха, отделяя единое сущее от вечно сущего. Основанием для критики является принципиальная разница между атрибутами единства и вечности: вечность подразумевает-таки различение, единое же — нет.

Ниже Прокл вернется к этой теме (см. 232. 4), используя различения при помощи термина «αὐθυπόστατος» («самоосновывающееся», «самосущее»). Единое сущее не является даже самосущим, зато последнее определение вполне подходит к вечно

«Так как одно из положений более очевидно, другое же — менее понятно и ясно, он берет одно из них в качестве среднего термина, другое же — в качестве вывода. Ибо суждение "все возникающее возникает по необходимости согласно причине", является выводом, а суждение "невозможно чему-либо возникнуть не по причине" — средним термином, так что этот силлогизм явлется категорическим и соответствует первой фигуре:

— Невозможно тому, что возникает, не иметь причины для своего возникновения.

— Но все, чему невозможно возникать, не имея причины для своего возникновения, возникает необходимым образом по какой-то причине.

— Все, что возникает, возникает с необходимостью, согласно причине.[1]

сущему. Именно вечно сущее является самосущим и получает свою силу от единого сущего.

По мнению Диллона, термин «αὐθυπόστατος» введен самим Ямвлихом. Он ссылается на его письмо к Македонию (см. Stob. II. 174. 21.), где Ямвлих применяет этот эпитет по отношению к душе.

[1] Не думаем, что введение этой силлогистической фигуры является попыткой «аристотелизировать» Платона. Интерес к силлогистике Аристотеля присутствовал еще у средних платоников (см. «Учебник Платоновской философии» Альбина/Алкиноя, гл. 6. 3–8, где особенно упоминается «Парменид» как пример использования всех видов силлогизмов). Однако этот интерес является скорее проявлением общей заботы о правильной форме рассуждений, а не попыткой перестроить все тексты Платона в силлогистические ряды. Тем более, что в случае предельных тем, «трансценденталий», даже силлогистика оказывается бессильна.

К слову говоря, силлогизм, подобный Ямвлихову, можно встретить и у Филона Александрийского в трактате «О вечности мира».

Лучше всего соединить [эти суждения] таким образом, как это делал божественный Ямвлих, чем создать гипотетический силлогизм, как это делали другие».[1]

Фрагмент 32

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 84d, I. 275. 20

На 28b: «Мы должны поставить относительно него вопрос, с которого нужно начинать рассмотрение всего».

«В то время как обычно платоники считают, что выражение "περὶ παντός" означает "о любом деле", подобно тому как это говорится в "Федре",[2] Порфирий и Ямвлих принимают значение "обо всем". Ведь необходимо, когда

---

[1] Противопоставление категорического силлогизма гипотетическому определенно встречается у стоиков (вероятно, пришло к ним от Теофраста); таким образом, мы видим, что комментаторы-платоники пользовались и аристотелевской аналитикой, и стоической логикой.

Как мог бы быть построен гипотетический силлогизм? Диллон предлагает следующий вариант:

— Если невозможно возникнуть чему-либо без причины, возникает же нечто по причине,

— Но при этом все принадлежит к неспособному возникнуть самостоятельно,

— Тогда по необходимости все возникает по причине.

Трудно сказать, почему большинство комментаторов придерживалось подобной, достаточно неуклюже звучащей в данном случае гипотетической фигуры.

[2] См. 237b–c.

речь идет обо всем, высказаться о первом, нерожденной ли он природы, или же, наоборот, рожденной.

Следует согласиться, что естественна первая интерпретация. Действительно, принятие "περί παντός" в значении "обо всем" приводит к солецизму».

Фрагмент 33

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 85a, I. 277. 8

На 28b: «Было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно родилось из некоего начала?»

«Те комментаторы Платона, которые следуют за Крантором, говорят, что космос назван рожденным, поскольку он был создан благодаря причине иной, чем он сам, и не является самосозданным или самосущим.[1] Тем не менее Плотин и те философы, что были после Плотина, — Порфирий[2] и Ямвлих — говорят, что рожденной названа его

[1] В своем сочинении «О происхождении души по "Тимею"» Плутарх Херонейский говорит о Кранторе и Ксенократе, что они полагали,будто о создании космоса в «Тимее» говорится лишь ради учебных целей. При этом Крантор считал, что космос называется созданным лишь потому, что им правит вне него лежащая причина. Ксенократ же писал, что Платон говорил о возникновении космоса, подобно тому как учитель говорит о «возникновении» геометрической фигуры. Во время черчения, которое в некотором образе выступает возникновением этой фигуры, становится понятна ее структура (см. фр. 54 по изданию Heinze).

[2] Иоанн Филопон (см. «О вечности мира», VI. 25) подтверждает, что, согласно Порфирию, рожденность космоса указывает на его составность.

составность. Эту точку зрения подтверждает созданность космоса иной причиной».[1]

//Текст, очень похожий на изложение Проклом мнений о том, возник космос или нет, присутствует у Иоанна Филопона. Мы имеем в виду обзор возможных интерпретаций Кальвизия Тавра, приводимый Филопоном в трактате «О вечности мира» (см. VI. 8). По мнению Диллона, этим же обзором пользовались Порфирий и Ямвлих;[2] Тавр, правда, не упоминает Ксенократа и Крантора, но немало говорит об Аристотеле и Теофрасте. Вот какова сводка Тавра (мы приводим ту ее часть, которая касается платоников; правда, далеко не все мнения в ней можно связать с какими-либо известными нам лицами):

1) Речь в «Тимее» идет о рождении в возможности, а не в действительности.

2) В «Тимее» говорится о составном характере того, что в своем наличном бытии несоставно. Так, в музыке средняя струна представляется смешанной из верхней и нижней, хотя на самом деле в этой струне никакой смеси нет. Подобно этому и в космосе смешивается несмешиваемое по природе (например, идеальное и материальное).

---

[1] Раз космос создан иной ему причиной, то в нем присутствует нечто иное ему, следовательно, он является составным сущим.

О созданности космоса «иной причиной», на наш взгляд, красноречиво писал Апулей (см. De Plat. 8): космос «не возник и не имеет начала существования в том смысле, что он существовал всегда; рожденным же он кажется потому, что его сущность и природа состоит из вещей, удел которых — возникновение. Поэтому он осязаем, зрим и доступен телесным чувствам. Но поскольку причина того, что возникает, — в боге, постольку с бессмертным постоянством он пребудет вечно» (пер. Ю. А. Шичалина).

[2] Диллон предполагает, что его труды — как одного из глав Академии — хранились в ее библиотеке, а потому были известны не только Проклу, но и в неафинских платонических школах.

Впрочем, если судить по фр. 38 настоящего издания, Порфирий и Ямвлих верили в то, что в космосе происходит не метафорическое, а настоящее смешение, ибо здесь низшее (материя) воспринимает деятельность высшего (демиурга) — ведь может ли быть материя помыслена или представлена существующей сама-по-себе, подобно нижней струне?

3) Космос назван рожденным потому, что в нем все изменяется подобно Протею: подлунные вещи переходят одна в другую, надлунные же меняют свое положение.

4) Космос именуется рожденным потому, что он получает свое бытие от трансцендентной причины — подобно тому как Луна свой свет — от Солнца (это точка зрения Крантора и Апулея).

Прокл так же обсуждает, в каком смысле говорится о рожденности космоса (290. 17 и далее). Например, он стремится доказать, что происхождение из причины не тождественно происхождению во времени. Ум также происходит от единого, но время здесь ни при чем.

Согласно Проклу, космос может быть назван «ἀεὶ γιγνόμενον ἅμα καὶ γεγενημένον», то есть *всегда* рождающимся и рожденным одновременно. При этом Прокл не отказывается и от толкования «от смешанности».

Проблема рожденности или нерожденности космоса была одной из центральных для античной физики и теологии. Строго говоря, в досократической философии уже присутствовали все три возможных ответа на этот вопрос: несозданности (милетцы, Парменид), периодической создаваемости/разрушаемости (Гераклит, Эмпедокл), созданности, но неразрушимости, а потому вечности (Анаксагор). Первые две позиции исходили из явной изменчивости всего и одновременно из постоянного природного возвращения на круги своя. В сущности, обе эти две точки зрения являются обертонами одной и той же позиции.

Третий вариант более уязвим — и с физической, и с метафизической точек зрения. Однако, вслед за Анаксагором, Платон предпочитает именно его. Почему? Ведь, даже не обращаясь к аристотелевской критике идеи созданности мира, мы видим, что таковая теория противоречит многим метафизическим положениям самого Платона. Например, концепции идеи как вечно сущего, ибо идея — всегда идея вещи. Платон ведь не толкует ее как бесплотный замысел бога о мире. Второй пример — противоречие первому доказательству бессмертия души из «Федона». Третий — «Государству» с его пониманием блага как того, что дарует бытие. Благо нельзя представить как неблаго, а тогда невозможно избежать противоречия, выбирая абстрактную формулировку вопроса: «Что было тогда, когда не было времени?» Если речь идет об отсутствии чего-либо, то это означает, что мы оказались в той логической ситуации, когда бытие «указывает» на свою неполноту, а благо уже не является благом. Четвертый пример — диалог «Политик», где говорится о том, что бог постоянно вкладывает в космос жизнь и бессмертие (букв. «исправляет», «чинит» космос — см. 269е–270а).

Платон чувствует эти противоречия[1] и, стремясь их избежать, вводит столь многие допущения и оговорки (вроде знаменитого признания Тимея в том, что его речь — всего лишь «правдоподобный логос»), что данный диалог моментами выглядит скорее теологическим трактатом, чем физическим.

---

[1] Чувствовали противоречие в его текстах и средние платоники. Например, Апулей говорит в De Plat. 8: «Платон то утверждает, что мир не имеет начала существования, то, что имеет и рожден...» О «кажущейся вражде Платона с самим собой и так называемом его несозвучии» пишет и Плутарх Херонейский в «О возникновении души по "Тимею"» (1015а).

Аристотель неоднократно критиковал платоновский «Тимей», понимая его буквально. Наиболее подробную критику можно обнаружить в VIII книге аристотелевской «Физики». Здесь Стагирит начинает с простейшего разделения сущностей на движущиеся постоянно (небесные сущности), способные попеременно двигаться и покоиться (сущности подлунной сферы) и неподвижные (бог). Во всех случаях Аристотель обнаруживает, что движению требуется источник. В поисках последнего мы уходим в дурную бесконечность — следовательно, движение не имеет конечного источника. А в таком случае бесконечно и время, о котором Аристотель говорил, что это — «или то же самое, что движение, или некое свойство движения»[1] (как мы увидим ниже, платоники вовсе не были склонны столь откровенно отождествлять время с движением).

Аргументация Аристотеля явно связана с платоновской же концепцией самодвижущейся души (движущееся, которое имеет в себе источник движения — и есть бессмертная душа). История создания космоса в «Тимее» противоречит этой концепции, и Аристотель, видимо, развивает внутриакадемические дискуссии. Думаем, его критика сродни нежеланию Ксенократа и Крантора понимать «Тимей» буквально.

Что касается эллинистических философских школ, то они склонялись к созданности конкретно нашего космоса при несозданности «всего». У стоиков эта точка зрения выражалась в концепции регулярной огненной смерти и следующим за ней возрождении космоса. У эпикурейцев — в идее вечности атомов и конечности многочисленных миров, сменяющих друг друга в пространстве и времени.[2]

---

[1] См. «Метафизика», 1071b 8–9.

[2] Причем эпикурейские боги складываются, благодаря «природе», из атомов, однако остаются неуничтожимыми — что очень

Нужно отметить любопытное признание Аристотеля в XII книге «Метафизики». Здесь Стагирит говорит: «Некоторые предполагают вечную деятельность, например Левкипп и Платон».[1] Думаем, что, в отличие от современных комментаторов, под этой деятельностью нужно понимать не беспорядочное движение, свойственное материи в «Тимее» до того, как ее начал оформлять демиург, а наличие среди платоновских «высших видов» рода движения (диалог «Софист»). Все высшие рода вечны, следовательно, и движение так же должно быть вечным.

Учитывание этой концепции Платона, равно как и его рассуждений о бессмертии души, вынуждают нас еще раз сказать, что платоники имели немало оснований к тому, чтобы не понимать данный текст своего патрона («Тимей») буквально.

Между тем с I в. до н. э. проблема происхождения/непроисхождения мира становится школьным и даже риторическим вопросом. Известен трактат Филона Александрийского «О вечности мира». Будучи иудеем и по рождению, и по вере, к тому же отстаивая в аллегорических комментариях боговдохновенность Ветхого Завета (то есть принадлежа к вероучению, полагающему, что мир сотворен), он тем не менее пишет сочинение, в котором, используя аргументацию Аристотеля, доказывает несозданность космоса. Если согласиться с той точкой зрения, что этот трактат был написан в ранний, ученический период творчества Филона и являлся всего лишь риторическим упражнением (и тогда почему бы не предположить, что Филоном же был написан не дошедший до нас трактат «О сотворенности мира»?), то мы увидим, что спор «Тимея» и

напоминает учение Платона о возникновении Космоса и о создании демиургом «новых богов».

[1] См. там же, 1071b 33.

«Физики» теряет собственно содержательный характер, приобретая статус риторического упражнения.

К слову, сходным образом Филон обращается и с материей. В одних трактатах она у него сотворена, в других же предсуществует деятельности Творца, подобно «материкормилице» «Тимея». Все это скорее напоминает последовательное прохождение некоторых риторических топосов, чем внутреннюю несогласованность мировоззрения Филона.[1]

В любом случае «Тимей» задал парадигму мистических и одновременно ученых рассуждений о сотворении мира не только для языческих или эллинистически-иудейских толкований, но и для христианской традиции «Шестодневов» — за что Платон весьма почитался в раннем Средневековье. Возможно, «Тимей» повлиял и на гностические учения, космогония в которых, правда, оценивалась совершенно противоположным образом — как деятельность злых сил.

Возвращаясь к Платону, отметим, что в его мифах нередко присутствует история (см. хотя бы «Политик», «Горгий»), правда, как священная история. Поэтому мы можем и «Тимей» расценить как миф («правдоподобное слово» — говорит сам Платон). Если же это действительно миф, то, несмотря на всю его наукообразность, мы не имеем права требовать от Платона непротиворечивости.

Собственно, в платонических и неоплатонических комментариях Платона соединилось толкование «Тимея» как

---

[1] О риторическом и скептическом характере противоречий, которые обнаруживали философы поздней античности при рассмотрении вопроса о возникновении космоса см. так же статью: *Матусова Е. Д.* Учение Платона в изложении Ипполита Римского... // Вестник Древней Истории. 1999. № 3. С. 130–145.

мифа (см. выше — проблема отсутствующего гостя, «невмещаемость» умопостигаемого в физическое, а отсюда *приблизительность*, правдоподобие речи) и стремление выразить как можно большее из физической проблематики при помощи аподиктических суждений. Поэтому-то уже Ксенократ отказывался понимать Платона буквально, вместо этого считая необходимым переистолковать концепцию рожденности космоса. //

Фрагмент 34

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 89а, I. 290. 3

На 28b–c: «Возникло, ведь оно зримо, ощутимо, телесно, а все подобные вещи, которые, будучи ощутимыми, воспринимаются благодаря ощущению мнением, оказываются возникающими и порождаемыми».

«Ведь недостойны доверия, к примеру, даже те [толкователи], которые [казалось бы] вполне разумным образом предполагают, что приписываемая космосу рожденность является всего лишь некой мыслительной гипотезой.[1] Ведь мы, согласившись с этим, будем вынуждены умозаключить, что демиург является такой же мыслительной гипотезой, а не истиной — поскольку именно из рожденности космоса выводится наличие творческой и демиургической причины. Равным образом [недостойно веры] то учение, согласно которому все [представлено] пребывающим в состоянии порождения, дабы показать, сколь многие блага уделены всему благодаря демиургическому

[1] Вероятно, здесь подразумевается точка зрения Ксенократа

промыслу. Ибо, хотя это толкование и истинно [по характеру], оно не самодостаточно в сравнении с теорией Платона,[1] ибо, как говорил Ямвлих, "ясность почитаема тогда, когда прибавляется к знанию." Ведь даже если "все" объявляется постоянным (ἀιδίου), то делается это [Платоном] лишь для того, чтобы быть в состоянии доказать наличие благ, приходящих от божественной сферы[2]».[3]

Фрагмент 35

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 94a–b, I. 307. 14

На 28с: «Конечно, творца и отца всего непросто будет отыскать, а если и отыщем, о нем нельзя будет рассказывать всем».

---

[1] Следуем гипотезе Диллона, считающего критику этих толкований ямвлиховской — лишь пересказанной Проклом без прямой ссылки на Халкидского философа.

[2] Но это не связано с вопросом о созданности или несозданности космоса.

[3] О критике Ямвлихом перечисленных точек зрения говорит Юлиан (См. Or. 4. 146 a–b). По его словам, Платон и Ямвлих были готовы к тому, что гипотезу о сотворенности мира во времени (и вместе со временем) будут использовать ради получения ясной идеи о важности деяний Гелиоса, кругообращение которого и выражает цикл времен, но «славный герой Ямвлих» предостерегал против опасности этой процедуры.

Истолкование, которое критикует Ямвлих, возможно, восходит к Аристотелю, в описании которым механизма физического воздействия перводвижителя на сущее Солнце играло решающую роль (см. «Метафизика», XII книга, гл. 9 и далее). Следовательно, согласно Ямвлиху и Юлиану, истолкование Аристотеля просто и ясно, но неглубоко.

«Но после [Порфирия] божественный Ямвлих, во всем оспаривая мнение Порфирия и обвиняя его за то, что оно имеет анти-Плотиновский характер, дает свою собственную теологию, называя весь умопостигаемый космос демиургическим, в чем он согласен с Плотином — по крайней мере, с тем, что Плотином написано.[1] Во всяком случае он отмечает в своих комментариях: "подлинная сущность и начало рождения вещей и умопостигаемая парадигма космоса, которые мы называем умопостигаемым космосом, и те причины, которые, как мы утверждаем, предшествуют всем [вещам] в природе, все это — бог-демиург (которого мы исследовали сейчас) охватывает собою и содержит в себе"».[2]

---

[1] Судя по всему, Порфирий в своих сочинениях неоднократно ссылался на устные лекции Плотина, которые далеко не всегда были созвучны его трактатам.

Порфирий отождествлял демиурга со сверхкосмической душой (то есть Зевсом), считая ум парадигмой. Это действительно похоже на Плотина, однако Прокл утверждает, что Плотин постулировал наличие двух демиургов (см. I. 305. 16). Видимо, имеется в виду трактат III. 9, первая глава, где Плотин подробно разъясняет отличие созерцающего парадигму ума («живое существо — не ум, но самомыслимое, причем созерцаемое лежит вне ума... мыслимое есть ум в неподвижности, единстве и покое, тогда как природа ума, созерцающая пребывающий в себе ум, есть истекающая из него энергия, созерцающая его») и всеобщей души (которая — «разделяющее», происходящее от неделимого ума, являющегося тем не менее причиной этого разделения). Толкование Плотина Проклом вызывает определенные сомнения, так как сам Плотин никак в данном трактате не разделял демиургические действия души и ума.

[2] Прокл не удовлетворен экзегезой Ямвлиха. Если Ямвлих имеет в виду, что все вещи пребывают в демиурге демиургически (т. е. в аспекте, соответствующем его чину), — это правильно. Если же он утверждает, что демиург есть вся срединная

Фрагмент 36

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 98b, I. 321. 24

На 28с–29а: «И все же поставим еще один вопрос относительно космоса: взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроял: на тождественный и неизменный, или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а демиург благ, ясно, что он взирал на

ширина между единым и космосом, тогда Прокл намерен бороться с ним (306. 10). «Где предшествующие царю Зевсу предки Зевса?» — вопрошает он. Ямвлих должен был бы постулировать эти фигуры — те же, что и «три царя» Амелия — то есть известные по орфическим писаниям Фанес, Уран и Крон. Для Амелия «цари» являлись тремя демиургами — таким образом он истолковывал таинственное место из II письма Платона: «все тяготеет к царю всего и все совершается ради него, он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье». Для Ямвлиха же они должны быть выше Зевса (как демиурга) — но куда тогда их поместить (если демиург — *все* между единым и космосом)? «И еще, — говорит далее Прокл, — как мы можем сказать, что вечно сущее есть само первично сущее, и демиург — все умопостигаемое устроение, если сам он есть вечно сущее и к тому же само живое существо?» По мнению Прокла, Ямвлих здесь все смешивает в кучу.

Впрочем, ниже (308. 18) Прокл говорит, что на самом деле Ямвлих рассуждает здесь в общем, в сочинении же «О богедемиурге в “Тимее”» он более детально проговаривает демиургический чин, где говорит о трех умопостигаемых триадах, о трех умопостигаемо-умных триадах и об умной гебдомаде. Там Ямвлих помещает исток демиургии на третье место в умопостигаемой триаде, что соответствует в «Халдейских Оракулах» «дважды запредельному» богу. Демиург как отец всего выступает в халдейской иерархии третьим среди «трех отцов».

вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, он был создан по вечному /образцу/, постижимому с помощью рассуждения и разумения».[1]

«(И следующее, что нужно обсудить, — что такое парадигма и к какому чину сущего она принадлежит; ведь разные древние комментаторы давали разные ответы на этот вопрос.) Божественный Ямвлих, например, определял парадигму как "только лишь сущее",[2] которое постигается умозрением вместе с рассуждением.[3] Таким образом, он ставил единое над парадигмой, утверждая, что "только лишь сущее" соединяется с парадигмой, и каждое из них описывается как мыслимое».[4]

---

[1] Перевод С. С. Аверинцева.

[2] Как «только лишь сущее» мы перевели слова «ὅπερ ὄν». Прокл различал «само сущее» от «только лишь сущего» и от «вечно сущего» (см. 238. 10). Первое у него относится к простоте умопостигаемого, пребывающего согласно своему наличному бытию. Второе — к чистоте и непреклонности физических противоположностей. Третье — к вечности и неизменности по ипостаси.

[3] Ср. с последней фразой фрагмента.

[4] Ямвлих едва ли возражал бы против того, что в парадигме как условии мышления присутствует «демиургическая идиома». Диллон предполагает, что Ямвлих описывал отношения между парадигмой и демиургом как отношения силы—энергии (в неоплатоническом смысле этих понятий).

Фрагмент 37

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 102е, I. 336. 16

На 29b: «Если это так, то совершенно необходимо, чтобы космос был образом чего-то».

«Таким образом, все причины участвуют друг в друге и пребывают друг в друге, так что кто бы ни говорил, что демиург заключает парадигму в себе, высказывается он совершенно верно, — как делает это божественный Ямвлих, когда устанавливает данное положение. Есть еще и [другие], утверждающие, что парадигма является демиургом, как делает это благородный Амелий, который видит идиомы демиурга предсуществующими в парадигме — ведь здесь и находится первый Зевс, создавший Фанеса-демиурга. Ямвлих же [напротив] усматривает парадигму в демиурге, ибо именно в демиурге был возжаждан Метис.[1] Вот почему он отождествлял демиургическое с парадигматической причиной».[2]

//При ряде общих черт принципиальное различие между Амелием и Ямвлихом заключается в понимании

---

[1] Имеется в виду, конечно, не океанида Метис (то есть «мудрость», «мысль»), а «славный демон Метис» орфических космогоний, который отождествлялся орфиками с Фанесом. Ср. орфический фрагмент 85 по Керну:

«Демона Метиса, богов славное семя несущего
Перворожденным величали блаженные на высоком Олимпе».

«Возжажданность» Метиса в демиурге есть не что иное, как стремление обладать всей демиургической мудростью — то есть парадигмой.

[2] Амелий принимал за парадигму 1-го Зевса, а Фанеса — за демиурга (см.: *Прокл.* Там же. 306. 13). Ямвлих же, похоже, отождествлял его с Метисом.

ими демиургии. Амелий принимает ее как абсолютно объективный процесс, направляемый совершенно объективной силой — парадигмой, наделяемой у него демиургическими функциями.

Ямвлих, а вслед за ним Прокл, лишают демиургию подобного «объективизма», некоторым образом помещая парадигму в демиурга (насколько она мыслима демиургическим мышлением!). Конечно, при эпистемологическом толковании неоплатонических схем это утверждение сближает Ямвлиха с метафизикой XVIII столетия. Но нам не следует бояться этого сближения. Вернемся на некоторое время к Платону и постараемся увидеть, не присутствовало ли чего-либо подобного уже в его понимании демиургии.

Пространственные метафоры «Тимея» вводят нас в ситуацию ограничений. Две большие темы исключаются из обсуждения — по причине невозможности их обсуждать, по крайней мере в контексте данного диалога. Первая, известная всем, тема «матери-кормилицы, восприемницы всего сущего» (и как обертон ее — тема «хоры»). Действительно, эта мать-материя не постигаема ощущением (ибо в ней присутствует сразу все ощущаемое: она — запредельная для человеческих способностей тотальность неразличенных чувственных качеств; своего рода «безумие чувственности»). Она же не постижима и разумением, являясь возможностью быть, но не самим бытием, о котором, согласно Платону, только и существуют знание и мнение. «Мать-кормилица» — реальность, на которую можно лишь указать, но ее нельзя распознать, ибо она в каждом из сущих, но как *это* сущее, в своем не схватываемом умом своеобразии, а не как его абстрактная основа-необходимость.

Вторая тема, на императивный, но не дискурсивный характер которой, насколько мне известно, не обращали

внимание даже неоплатоники: это тема «умопостигаемого живого существа». Оно — заданность, задание для демиурга, устрояющего чувственную реальность. Оно — нерефлектируемый, а следовательно, бессознательный (совсем не во Фрейдовом смысле) образец. Демиург как бы помещен между этими полюсами, один из которых — задание, второй же — объект-материал. Да, демиург создает все, взирая на умопостигаемые небеса, но, по сути происходящего на страницах диалога, взгляд его направлен вниз. Умопостигаемое же пребывает в самом взгляде создателя Космоса. Чтобы понятно было, о чем свидетельствует Платон, представим опытный взгляд ремесленника, для которого не нужно приостановки деятельности для размышления и обращения к справочникам по его профессии. Демиург «Тимея» — олицетворение искусности вполне в аристотелевском смысле этого слова. Его искусность — это и есть умопостигаемый образец. Ставший, однако, практическим навыком, последовательностью операций.

Итак, «видение» парадигмы умопостигаемого живого существа является самой деятельностью демиурга по ее воплощению. Тогда возникает вопрос, что же он видит, взирая на мать-кормилицу, особенно если условием видения оказыватеся крайне странная, «постигаемая как бы во сне» реальность пространства-хоры?[1]

Чтобы ответить на него, оставим историю создания демиургом души, обратившись сразу же к тому, как появляется тело — то, что мы видим, слышим, ощущаем.

И здесь перед нами неожиданно раскрывается реальность математического. Оказывается, что для того, чтобы похожая в описании Платона на Протея мать-корми-

---

[1] Оговоримся, что термин «χώρα» мы лишь условно перевели здесь через понятие пространства.

лица (в которой не было «ни разума, ни меры») стала оформленной, видимой, ощутимой, она должна быть совмещена с реальностью интеллектуального созерцания — математическими объектами. Бог-демиург, «приступая к созданию Космоса, начал с того, что привел в порядок те четыре [чувственных] рода с помощью образов и чисел».[1]

Оказывается, что для чувственно воспринимаемого самым существенным определением становится «быть телом». Тело же Платон сводит к поверхности.[2] Действительно, поверхность есть сопротивление проникновению в глубину тела; здесь самосохранение телесно-физическое совпадает с возможностью быть ощущаемым.

Элементарный и «наилучший» элемент поверхности — треугольник. Будучи простейшей математической фигурой, он является тем объектом интеллектуального созерцания, который оказывается условием созерцания чувственного.[3] Иными словами, чувственное выводимо из интеллектуального как собственного основания!

Чтобы осознать этот вывод, совсем не очевидный для новоевропейского представления об античной метафизике, сделаем небольшой экскурс в другие диалоги Платона и в трактат Аристотеля «О душе».

В «Государстве» основатель Академии, объясняя природу рассудка (разумения), уподобляет ее геометрическому искусству. «Те, кто занимается геометрией, подсчетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее... и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни кому-то другому...»[4]

---

[1] См. «Тимей», 53b.

[2] См. там же, 53c.

[3] См. там же, 53e и далее.

[4] См. «Государство», 510c.

Платон стремится проиллюстрировать ограниченность рассудка, не доходящего до понятия своих начал, однако его суждение показывает и то, что для геометра математический объект — нерефлектируемый горизонт исследования и практической деятельности. Более того, ведь по Платону геометры пользуются при рассуждениях чертежами, перенося в чувственную сферу опыт интеллектуального созерцания (а точнее, не отличая первого от второго. Вспомним наш школьный опыт: кто из учеников, да и учителей, изображая на доске «теорему Пифагора», оговаривался, что рассуждает о «треугольниках вообще», а не об изображенных мелом на доске?).

Как известно, ниже рассудка как способа умопостижения Платон помещал мнение. Однако четкое различение второго от первого не означает, что они направлены на разные реальности и имеют внутренне различную природу. Различение познавательных способностей Платон проводит не по основаниям метафизического дуализма, а по степени их ясности, то есть по их «сознательности», по возможности «схватывания» истины.

Попросту говоря, мнения без рассудка не может быть. В диалоге «Федон» Платон обнаруживает, что равное и неравное не существуют в вещах: «Бывает, что равные камни или бревна хоть и не меняются нисколько, а все ж одному человеку кажутся равными, а другому нет?.. Значит, это не одно и то же — равные вещи и само равенство».[1]

В основании мнения лежит та же способность различения и сравнения, что и в основании знания. Только в мнении она выражается в аналогии (ср. «Государство», особенно X книга), что снижает ее ясность, но не отрицает внутреннего единства всех познавательных способностей.

[1] См. «Федон», 74d–c.

Мы получаем тот же вывод: ощущение и мнение лишь абстрактно отделимы от рассудка. По крайней мере, их структура схожа с рассудочной: оно направлено на нечто, активно формируемое (то есть наделяемое ощущаемой формой) в процессе самого восприятия.

Аристотель еще более четко обозначил эту тему, утверждая в трактате «О душе», что, помимо единичного воспринимаемого, существует то, что воспринимаемо всеми чувствами: движение, покой, число, фигура, величина. Каждое из этих «общих чувств» явно относится к пограничной сфере между созерцаниями интеллектуальным и чувственным, то есть — в аристотелевской терминологии — к логосу ощущаемого. Следовательно, способность воспринимать что-либо не есть материал стихии ощущаемого. Ее структура опять же связана с основами интеллектуального созерцания.

Известно, что учение об общих чувствах выступает своего рода предвосхищением Кантовой «Трансцендентальной эстетики». Однако в случае «Тимея» мы имеем еще более явную аналогию: здесь по законам рассудка, оформляющего воспринимаемое в момент самого акта восприятия, действует бог-демиург.

Отсюда и возникают многочисленные аналогии с ремесленником, даже обозначение бога-создателя именем демиурга: деятельность рассудка обусловлена изначально присущими и не обсуждаемыми границами (навыками) и материалом, без которого ремесленник столь же бессмысленен, как и без навыков. Повторяем: «Тимей» можно рассмотреть как метафору деятельности рассудка.

Уверен, что о том же писал и Прокл, который, хотя и отделял собственно математику от чувственного познания, тем не менее утверждал буквально следующее: «Душа не есть дощечка для письма и не лишена рациональных построений, но она от века хранит записи, сама пишет

себя самое и пишется умом. Дело в том, что душа также является умом, потому что она в соответствии с предшествующим умом разворачивает себя самое и есть образ ума и его внешний очерк. Поэтому, если ум всецело дан как ум, то и душа — всецело как душа, и если он дан в качестве образца, то она — в качестве образа, и если ум дан в сосредоточении, то душа — в разделении. Имея в виду это, Платон произвел душу из всех математических форм...»[1] //

Фрагмент 38

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 116c–b, I. 382. 12

На 30а: «Бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в спокойствии, но в неустроенном и беспорядочном движении. Он привел их из беспорядка к порядку, полагая, что последнее, конечно, несравненно лучше».

«Порфирий, Ямвлих и их школы[2] осуждали мнение [Плутарха и Аттика[3]] потому, что этот способ рассмотре-

---

[1] См. *Прокл.* Комментарии на Первую книгу «Начал» Евклида, I. 6. 16 (в пер. Ю. А. Шичалина). См. также II. 4. 54 и др.

[2] К сожалению, мы не знаем, кто из непосредственных учеников Ямвлиха писал комментарий на «Тимей».

[3] Плутарх и Аттик ссылаются на цитированное место как на первое явное свидетельство в тексте «Тимея» в пользу того, что Платон считал-таки космос созданным и имеющим начало во времени (вместе с временем) и что неустроенная материя и злая душа являются причиной беспорядочного движения. Обосновывая свою позицию, они указывали на «Законы» (см. известное место — 897b).

ния полагает неустроенное прежде устроенного и незавершенное прежде завершенного, и постигаемое умом прежде непостигаемого. Таким образом высказывается непочтение не только по поводу космоса, но и по поводу демиурга, и полностью устраняются как его благое побуждение, так и способность порождать. Ибо если то и другое соединены в нем, то отсюда необходимо следует, что этот космос вечно пользуется его демиургической деятельностью.[1]

Они [т. е. Порфирий и Ямвлих[2]] утверждают, что Платон, желая сделать ясным то, каким образом промысел демиурга проникает повсюду, и как от ума исходит хорегия, и как присутствие души становится причиной столь многих и столь различных благих начал в космосе, рассматривает [в первую очередь] все, что имеет телесный облик, во всей его нестройности и беспорядочности, чтобы, когда вы увидели порядок, приходящий от души, и устроение [проистекающее] от демиурга, вы могли разглядеть и природу, предуготовленную для [сущего], имеющего телесный облик, и то, что оно получило от демиургии, — поскольку космос действительно является вечно сущим.[3] Но, в самом

---

[1] Получается, во-первых, что если в демиурге смешано низшее и высшее, то он абсолютно не-свободен (а значит, и неблаг) в своей деятельности. Во-вторых же, получается, что если мы принимаем благость демиурга и его творческую природу, то, вопреки точке зрения Аттика и Плутарха, космос должен существовать вечно.

[2] Как мы видим из Филопона (De aet. mund. VI. 14), Порфирий вовсе не придерживался подобной точки зрения — хотя с критикой Аттика и Плутарха он согласился бы. Таким образом, ниже следует изложение текста Ямвлиха.

[3] Основной аргумент против Аттика и Плутарха заключался в том, что они, полагая материю предсуществующей космосу, некоторым образом принижают последний. То, что Платон прежде говорит о неупорядоченной материи, на самом деле означает

деле, дабы не противоречить здравому смыслу, следует проводить различие между созиданием рождения и возникновением во времени тех вещей, которые сплетены вместе,[1] ибо все возникающее имеет составной характер».

Фрагмент 39

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 117d, I. 386. 8

К тому же месту

«И ведь предание египтян говорит о материи то же самое. Во всяком случае, божественный Ямвлих рассказывает, что Гермес желает, чтобы материя была рождена из сущностности (οὐσιότητος).[2] И похоже, что именно из этого источника Платон вывел подобное мнение о материи».

лишь его стремление при помощи контраста разделить и противопоставить для читателя низшее и высшее во всем созданном (смешанном).

[1] То есть нужно различать появление того, чего еще не было во времени (нового сущего, имеющего в любом случае смешанный характер) и вневременной акт дарования низшему бытия и формы, осуществляемый высшим.

[2] Фактически то же самое Ямвлих говорит и в «О египетских мистериях» (VIII. 3). Рассказывая в первых главах восьмой книги о содержании трактатов, написанных Гермесом Трисмегистом, он говорит следующее: «Материю же бог произвел из сущностности подразделенной материальности; восприняв ее, исполненную жизни, демиург и сотворил на ее основе простые и бесстрастные сферы, а худшее в ней упорядочил в виде рождающихся и гибнущих тел» (пер. Л. Ю. Лукомского).

Фрагмент 40

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 121d, I. 398. 26

На 30a–b: «Размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одна, лишенная ума, не может быть прекраснее наделенного умом, если сравнивать их как целое».

«Но божественный Ямвлих осуждает толкование [Амелия][1] как слишком искусственное и называет размышление (λογισμὸς) [демиурга] шествующим в согласии с причинами прежде сущих и демиургически устраивающим их сущности; и, оставаясь по энергии самим собой, оно

Оба термина — и «сущностность», и «материальность» (ὑλότης) используются в «Герметическом корпусе». Понятие «материальности» использовалось и гностиками — по крайней мере, платонизирующими гностиками, с которыми полемизировал Плотин (см. II. 9. 10).

Поскольку слово «сущностность» выступает у Альбина/Алкиноя одним из эпитетов высшего божества (наряду с «божественностью», «истиной» и т. д.), можно предположить, что «сущностная материальность» так же указывает на реальность достаточно высокого статуса. В таком случае источником представлений о ней может быть какая-либо из египетских космогоний, например Гермопольская, где докосмический хаос символизировался четырьмя парами божеств.

[1] Амелий обнаружил в данном месте «Тимея» (30a–b) триаду. Действительно, Платон говорит, что первоначально демиург «пожелал, чтобы все было хорошо». Затем «размышление явило ему...». Наконец, «он устроил ум в душе...». Амелий разделяет эти суждения: «одно — желание, другое — размышление, третье — осуществление».

является тем [началом], откуда проистекают все его размышления, и в котором содержится их [(размышлений)] бытие[1]».[2]

---

[1] Сразу отметим очевидную близость этого «размышляющего начала» демиурга у Ямвлиха с концепцией «внутреннего логоса» стоиков и «внутреннего логоса Бога» Филона Александрийского.

[2] Возражая триаде Амелия, Ямвлих создает триаду иного характера — интеллектуально-деятельную. Если распределить суждения согласно триаде сущность—сила—энергия, то мы увидим, что наша последовательность выглядит следующим образом:

— Размышление демиурга содержит в себе бытие всех размышлений.

— Является истоком для всех их.

— Остается по энергии самим собой.

Амелий, говоря о желании демурга, утверждал, что этот чин демиургической триады является творящим, но творящим, пребывая на месте. Таким образом, Ямвлих принципиально переместил пребывающий чин на третье место с первого. Второе же место занял «источник». В самом этом слове ощущается халдейское влияние: в «Халдейских Оракулах» дарующий жизнь или многобразие принцип всегда помещался именно посередине триады.

Укажем и еще на одно сходство: Филон Александрийский, а вслед за ним и многие христианские авторы, также говорили об «умопостигаемом космосе» как о замысле Бога о мире, который, правда, возникает благодаря благости Бога и является одним из моментов Его творения (то есть эта позиция ближе Амелию, чем Ямвлиху).

Фрагмент 41

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 121е–122а, I. 399. 28

К тому же месту

«Считать эти "вещи, видимые по природе," чем-то ощутимым для органов чувств, совершенно неверно. Ведь эти вещи еще не устроены согласно логосу, и демиург не может обратиться к ним. Ибо каким образом он склонится к худшему и какое впечатление получит от материального, по отношению к которому даже склоненность души нельзя назвать добрым уделом? Лучше следовать толкованию божественного Ямвлиха и считать эти вещи умопостигаемыми. Ведь то, что они видимы, становится ясно из слов Платона, утверждающего, что демиург видит их: "сколько и каких видов усматривает ум в живом как оно есть...", как он скажет немного позже.[1] И то, что они "видимы по природе", будет ясно, если ты поразмыслишь над тем, что некоторые вещи видны нашим очам, другие же — по природе, и те, что видны нашим очам, по своей природе темны и неясны, те же, что видны по природе, поистине познаваемы и освещены божественным светом,[2] и это ведь умопостигаемые [вещи]».[3]

---

[1] См. «Тимей», 39е.

[2] Это рассуждение имеет прямые параллели со знаменитым мифом о пещере из «Государства».

[3] Ср. *Аристотель.* Метафизика, 1039b: «А для чувственно воспринимаемых единичных сущностей потому и нет ни определения, ни доказательства, что они наделены материей... доказательство же имеет дело с тем, что необходимо, а определение служит для познания» (пер. А. В. Кубицкого).

Фрагмент 42

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 125e, I. 412. 12

На 30b–c: «Итак, согласно правдоподобному рассуждению, справедливо, что наш космос является живым существом, наделенным душой и умом, и родился он действительно с помощью божественного провидения».

«Ямвлих считает “живое существо” обозначающим все, что содержит в себе жизнь, а “одушевленное” — обозначающим различные свойства, содержащиеся в душе. И быть может, он и умопостигаемые живые существа включал в число тех, что содержат в себе жизнь, ограничивая “одушевленное” лишь чувственным».[1]

---

[1] Этот фрагмент Ямвлиха является ответом на апорию, приведенную Проклом несколько выше (411.2). Суть ее заключается в следующем: каким образом жизнь может быть выше души, когда имеются частные живые существа, а с другой стороны, умные рода одушевленных существ — неужели частное выше общего?

Ответ Ямвлиха состоит в превращении жизни в субстанцию, одушевленности же — в атрибут.

По мнению Диллона, эту апорию высказывали те, кто распространяли на растения наличие души, жизнь же относили к животным. Согласно Ямвлиху, растения не имеют души, но они — живые существа, причастные жизни. Прокл считает необходимым добавить в определение Ямвлиха умопостигаемые живые существа, которые выше души, в то время как растения ниже. Таким образом, по Проклу, жизнь является более общим принципом, чем душа. Ср. также «Первоосновы теологии», §§ 58, 70.

Фрагмент 43

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 129a–b, I. 423. 9

На 30c: «Это не относится по природе ни к какому виду части, ведь подражание частному не может быть прекрасным».

«Но божественный Ямвлих тем не менее считает, что следует добавлять "как бы" к "виду" и понимать все выражение: "ни к какому как бы виду части" как относящееся к частным жизням в умопостигаемом. Ибо, говорит он, поскольку "части" в умопостигаемом не те же, что в чувственном — ведь в [умопостигаемом] каждая [часть] является всем как целым согласно своему собственному чину,[1] — именно по этой причине Философ добавляет "как бы" к "виду", чтобы ты мог засвидетельствовать должное употребление слова "часть" по отношению к эйдосам и не понял бы его как указывающее на пространственное различение[2] или же на разделение и [не думал бы, что оно] не охватывает единство объединенных и нераздельных сущностей; ведь, согласно Философу, они нераздельны и объединены».

---

[1] В трактате «О душе» Ямвлих говорит о гомеомерности таких бестелесных сущностей, а также о том, что в каждой из таких частей присутствует целое (см. Stob. I. 365. 7).

[2] Все дело в том, что речь здесь идет еще не о чувственном космосе (который пока не создан). Следовательно, по мнению Ямвлиха, Платон ведет речь об умопостигаемом — отсюда и добавление «ὡς».

Фрагмент 44

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 129е–130а, I. 426. 3

На 30с: «Но если же есть такое живое существо, которое включает в себя живые существа и по отдельности, и по родам как свои части, и что оно было тем образцом, которому более всего уподобляется космос...»

«Но божественный Ямвлих в своем толковании выбирает иной путь, чем все они.[1] Ибо они истолковывают "по отдельности" как более низкое и частное, чем "по родам". Наоборот, он придает первому более почитаемое положение, подобно тому как генаде приличествует предводительствовать над множественностью в умопостигаемом.[2]

---

[1] Имеются в виду уже известные нам Аттик, Амелий, а также перипатетик Ксенарх (живший во времена правления Августа).

[2] Перечисленные комментаторы понимали «по родам» как более высокий статус бытия, чем «по отдельности» (καθ' ἕν), а именно (см. 425. 11 и далее):

Перипатетик Ксенарх утверждал, что живые существа «согласно родам» — это небесные, воздушные, водные, сухопутные животные (то есть рода этих животных, о возникновении которых из первичных людей Платон говорил в «Тимее» — см. 91d и далее). «По отдельности» же — это различные виды небесных тел, существующих в единственном числе (Солнце и Луна), в то время как существующие на земле роды множественны. Между небесными и земными сущностями присутствуют некие «срединные виды» — то ли планеты, то ли демоны. На наш взгляд, изложение Ксенарха Проклом не позволяет однозначно причислить его к тем, кто ставит родовое выше особенного.

Аттик считает «по отдельности» указывающим на атомарные виды, например на «самого человека» или на «саму лошадь», в то

Он утверждает далее, что все остальные живые существа являются частями самого живого существа как раз по отдельности и по родам и что они достигают совершенства в самом живом существе в согласии с множественностью и с генадами, присутствующими в них, и нет ни одного из них, которое не проистекло бы от умопостигаемого. Ведь умопостигаемая жизнь объемлет все, что следует за ней: не как то, что соединено в ней, ведь как целое она прежде частей и [не состоит] из частей, и не как нечто, приписываемое следующим за ней сущностям, — ведь она является причиной их множественности, — но как первично действующее начало как для прихождения всех вещей к своему исполнению, так и для соединения во всей полноте тех вещей, что следуют за ней в разделении.

Ибо нераздельное охватывает части и имеющее один эйдос связывает накрепко многие роды и эйдосы, и это демонстрирует наилучший [пример] второй парадигмы. Там все это пребывает в умопостигаемом, то же, что следует после него, становится ураническим, солнечным, земным и так далее — всем остальным в согласии с внутрикосмическими

время как «по родам» — на целостные и охватывающие парадигмы, подобные идее живого существа или математического объекта.

Амелий под «по отдельности» понимает менее общие, а под «по родам» — более общие понятия.

Критика Ямвлиха в целом направлена против абстрактного понимания общего (то есть против самой возможности постановки проблемы универсалий). Перечисленные выше комментаторы понимали высшее как общее, Ямвлих же настаивает на сущностности (в аристотелевском смысле этого слова) или на «особенности» его. Ямвлих постулирует, что «по отдельности» относится в данном случае к генадам, возвышающимся над каждым из родов, пребывающих в подлунном мире. Такого рода генадическим эйдосом является упомянутое Платоном «само живое существо».

причинами. Так что, хотя парадигма охватывает все во всей полноте, охватываема ею и каждая частность — как относящаяся к умопостигаемой всеобщности.

Космос, следовательно, подобен этим частным жизням, так как он почти подобен (παραπλήσιος ἐστιν) самому демиургу; "более же всего уподобляется" (ὁμοιότατος) "самому живому существу"; и, поскольку он подражает его всецелости и ясности, космос видим. Так как каждое живущее подражает тому живому существу, оно обладает жизнью. Все [как всецелое] более всего подражает тому живому существу, следовательно, оно является первым среди видимых живых существ, подобно тому как само живое существо выступает умопостигаемым живым существом. "Более всего уподобляется" [космос] двояким образом: либо потому, что он подобен другим живым существам, либо потому, что другие подобны ему. Так или иначе, но все подобно "самому живому существу"».[1]

Фрагмент 45

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 131c, I. 431. 23

На 30d–31a: «Ведь бог, пожелав наиболее полно уподобить все прекраснейшему и самому совершенному среди умопостигаемого, установил его как единое видимое живое существо, содержащее в себе все родственные ему живые существа».

---

[1] Благодаря концепции генад живых существ Ямвлих фактически говорит о гомеомерности всех типов жизни, присущих космосу, и живым существам, составляющим его.

«Божественный Ямвлих принимает среднюю позицию между двумя [крайними],[1] связывая и объединяя парадигму с демиургом благодаря объединению ума с умопостигаемым».

Фрагмент 46

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 133b–c, I. 437. 25

На 31а: «Однако правы ли мы, когда говорим об одном небе, или же нужно говорить о многих или же неисчислимо многих небесах?»

---

[1] Имеются в виду позиции Аттика и Порфирия. Как передает Прокл (431.14), Аттик помещал демиурга *над* «самим живым существом» (в данном случае тождественным парадигме). Порфирий же считал его чин более низким, чем чин умопостигаемого.

Апория, на которую опирался Аттик, заключалась в следующем.

Если демиург содержится внутри умопостигаемого живого существа, тогда он — часть, но часть по определению несовершенна; следовательно, демиург должен быть несовершенным, что невозможно.

Но если он не содержится в умопостигаемом живом существе, то последнее не включает в себя все умопостигаемое — что тоже невозможно.

Отсюда и следовало помещение демиурга над живым существом. Нужно иметь в виду, что Аттик отождествлял демиурга и само благо (см. там же, 305. 6) и не говорил ни о каком едином, располагающемся над демиургом. Идеи он помещал в «само живое существо», явно обсуждая вопрос Филона Александрийского и Нумения о том, не являются ли идеи мыслями божества о мире.

«По поводу истолкования этого места среди комментаторов происходит спор. Некоторые утверждают, что Платон дает здесь двойное определение — единого и всего многого. В пользу этого свидетельствует употребление им слова "ли" (πότερον), поскольку древние использовали его лишь в разделительном значении. Тем не менее, согласно другим комментаторам, здесь разделяются три вещи: единое, ограниченное множество и беспредельное. Защитниками последнего понимания были Порфирий и Ямвлих,[1] и здесь они находились в согласии как с самим положением дел, так и с учением Платона — ведь немного ниже он устраняет две вещи, оставляя одну без разделения. А именно, из трех он устраняет две, оставляя одну, а не [одну] из двух.[2] "Ли" тем не менее представляется им [словом], противоречащим этому толкованию. Они устраняют это [противоречие], говоря, что либо "ли" в данном случае обозначает вопросительное "ли" (ἆρ' οὖν), чему у древних есть немало примеров, либо же текст нуждается в добавлении "или нет" (ἢ οὔ). И тогда полный его вид будет следующим: "правы ли мы, когда говорим об одном небе, или же нет? И если нет, то нужно ли говорить о многих или же о неисчислимо многих небесах?" Они решили, что [в тексте было совершено] сокращение, позволительное Платону».

---

[1] Судя по всему, Порфирий и Ямвлих всерьез даже не ставили вопрос о наличии многих миров (это было «еретической», если не «сатанистской» теорией, позволительной разве что эпикурейцам). В значительно большей степени их волновала триада «единое—предел—беспредельное», которая тематически связывает «Тимей» с «Филебом» (см. 16d).

[2] См. «Тимей», 31b: «Дабы произведение было подобно всесовершенному живому существу в его единственности, творящий не сотворил ни двух, ни бесчисленного множества космосов...» (пер. С. С. Аверинцева).

Фрагмент 47

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 134a, I. 440. 16

На 31a: «Одно, если уж создано согласно парадигме».

«Божественный Ямвлих отвергает это толкование — как ничего не дающее для решения апорий. Ведь если утверждается, что во всем чувственном космосе не имеющие частей пребывают в разделенном и неделимые в делимом, и монадические в множественном, то отчего некоторые из них желают монадического, некоторые же — нет? Ведь искони это было апорией.[1]

Он приводит решение апории, которое удивительно, но нуждается в оговорке. Ибо он говорит, что некоторые из эйдосов радуются тождественному и покою, другие же — движению и иному, и что первые являются причинами монадического и вечного, другие же — движущегося и множественного».[2]

---

[1] Это — важнейшее в онтологическом смысле место. Действительно, почему копия единой парадигмы сама не едина? Ведь любой эйдос производит множество одноименных сущностей (например, «само живое существо» — множество существ). Почему этого не совершает парадигма? Можно с уверенностью полагать, что в число критиков платонизма, выдвигавших эту апорию, должны быть включены Аристотель и стоики.

Порфирий решает эту апорию следующим образом: рассеивание и умножение эйдосов происходит только в материи, по отношению же к Солнцу и Луне (то есть к тому, что «любит монадическое») нужно сказать, что они — бессмертны и им не требуется множественности для того, чтобы предохранить свой род от гибели (в отличие от множественных земных живых существ).

[2] Ямвлих недоволен слишком сильным разделением смертных и бессмертных существ. Поскольку мы определяем все, что

Из книги III

Фрагмент 48

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 140c, II. 4. 20

На 31b: «Итак, имеющим вид тела, а поэтому видимым и осязаемым, надлежало быть рождающемуся. Однако, лишенное огня, ничто не может быть видимым, а без чего-либо твердого — осязаемым, твердое же невозможно без земли. Потому бог, начиная установление тела всего, сотворил его из огня и земли».

«Но если кому-либо придется говорить, что материальные эйдосы и качества в них порождают восприятия, сами же нематериальны, но тем не менее порождаемы, то научи его, говорит божественный Ямвлих, что эти вещи служат ипостаси тел и усматриваются вместе с ними».[1]

воспринимаемо чувствами, через делимость (ср. «Федон», 79а!), то мы не имеем права говорить, что даже Солнце и Луна любят монадическое или что они — сами монады.

Эйдосы, «радующиеся» тождеству и покою, — это, например, эйдосы неизменного, равенства, а эйдосы, «радующиеся» движению и иному, — неравенства, рождения и т. д. Солнце, Луна, многообразие подлунных сущностей являются таковыми, какими мы их видим, из-за причастности этим эйдосам (как следствие причастно причине), а не сами по себе.

«Подправляя» Ямвлиха, Прокл добавляет к его разрешению апории отношение предела и беспредельного. Поскольку все сущее есть смешение предела и беспредельного, мы можем связать тождество и покой с пределом, движение и иное же — с беспредельным. «Меры» их смешения вызывают различие и многообразие в вещах.

[1] Толкование Ямвлиха используется здесь Проклом для ответа на апорию, которая приведена чуть выше. Суть ее в следу-

Фрагмент 49

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 150c–d, II. 36. 24

На 23а–b: «При этом, если бы телу всего надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего члена для сопряжения его с крайними. Однако оно должно быть трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два».

«Божественный Ямвлих, — а этот человек проявлял исключительное понимание в подобных исследованиях, оставившее других [комментаторов], словно бы впавших в сон и погрязших исключительно в математических [спекуляциях],[1] — отделяет, как мне кажется, простые вещи от составных, части от целого и, естественно, материальные силы и эйдосы от сущностей, наполненных самими собой, и называет первые плоскими, а вторые твердыми.[2]

ющем: не все рожденное имеет чувственный характер. Например, душа — рождена, но не имеет чувственного характера. Следовательно, чувственным может быть лишь составное. Но что тогда делать с материальными эйдосами и качествами? Они возникают (хотя и бестелесны) и воспринимаемы чувствами (в отличие от души).

Как указывает Диллон, Ямвлих использует для решения этой апории аристотелевский термин «συνθεωρεῖται». В данном случае последний означает, что качества и эйдосы — как причины — видны по их следствиям. Мы воспринимаем их лишь настолько, насколько они принимают участие в создании тел. То есть мы видим составные вещи, в которых лишь участвует идеальное; мы видим, если угодно, следствие, а не сами причины (и принципы) смешения.

[1] Прокл и Ямвлих критикуют математические спекуляции за то, что они не соответствуют предмету диалога — физике.

[2] «Στερεά» — то есть объемными.

Ибо как плоскость является крайней границей математического тела, так и материальные эйдосы и силы <физических> тел являются формой и пределом для своего подлежащего. Вследствие этих разделений для простых [сущностей] достаточно одного среднего члена, ибо, хотя и в логосе, и в эйдетическом, и в жизни присутствует инаковость, благодаря общей связи логосов <и эйдосов>, и жизней, возникает один средний член.[1] Поэтому качество связано с качеством и сила единовидно сплетена с силой согласно инаковости и тождеству в эйдосах. Что же до составного, то, как тому и следует быть, имеются два средних члена: ведь диада выступает хорегом всяческой составленности и разделения. Каждое из составных составлено из множества сущностей и сил, отчего и средние члены множественны или, по крайней мере, двойственны. Ведь один средний член связан с [материальными] эйдосами, другой же — с подлежащим[2]».[3]

---

[1] Имеется в виду следующее: наличие инаковости в логосе, эйдосе и жизни данной сущности, как представляется, должно породить три средних члена (для каждого из чинов). Однако поскольку это логос, эйдос и жизнь *одного и того же* подлежащего — и средний член один.

[2] Конечно, нельзя рассматривать отношение подлежащего и эйдосов в аристотелевском смысле — как сущности и «вторичных сущностей» (фактически — атрибутов), сказывающихся о ней. Здесь идет сочетание различных чинов; атрибуты (как и абстрактное общее, которое обычно отождествляется со «вторичными сущностями» Аристотеля) — не более чем следствия этого сочетания. Когда мы говорим об «онтологической» стороне неоплатонизма, то нужно быть готовыми к тому, что неоплатоники скорее склонны трактовать это сочленение теургическим образом, чем сводить его к проблеме категорий. Если же речь идет о «гносеологической» стороне, то и здесь мы имеем скорее кантовские схемы, чем средневековые рассуждения об универсалиях.

[3] Прокл дает иное объяснение двум средним членам у составного (см. 37. 14). По его мнению, четыре материальные стихии

Фрагмент 50

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 161b–e, II. 72. 6

На 33b: «Фигуру же он сообщил Всему такую, какая была бы для нее пристойна и ей сродни. В самом деле, живому существу, которое должно содержать в себе все живые существа, подобает такая фигура, которая содержит в себе все другие. Путем вращения он округлил космос до сферы, поверхность которой повсюду

имеют не одно качество каждая, как думали древние физиологи, и не два (так считал, например, Оккел Луканский), но три — как утверждает сам Тимей (см. 54а, где Платон усматривает между двумя видами треугольников — равнобедренным и неравнобедренным — «прекраснейший вид» равносторонних треугольников). Три качества аналогичны трем измерениям, и две пропорции требуются для образования соответствующей связи между двумя стихиями (земля и огонь), имеющими три противоположных друг другу качества.

Диллон в своем комментарии к этому месту, опираясь на несколько тонких наблюдений над текстами Прокла (комментария на «Тимей»), Ямвлихова комментария на Никомаха и самого Никомаха (см. р. 322–325), выдвигает гипотезу, что после рассуждения о типах средних членов Ямвлих дает волю своему «пифагорейскому» интересу к геометрическим спекуляциям. Однако, на наш взгляд, эти спекуляции могли иметь место в других сочинениях, в данном же случае Халкидский философ явно стремился удерживать перед читателями предмет диалога (физика), на что указывает уже первая фраза Прокла.

Вообще это изящное толкование Ямвлиха интересно тем, что Халкидский философ не рассматривает средние члены как описывающие отношения между измерениями объемного тела, но пытается указать на само существо вопроса — то есть на природу тела (составленного из эйдосов, сил и подлежащего).

отстоит от центра на равное расстояние, сообщив всему наиболее совершенную и подобную себе фигуру, подобное же он расценил в мириады раз более прекрасным, чем неподобное».

«Давайте рассмотрим все учение, не выходя за его пределы, распределив по порядку все многообразные суждения, и, в первую очередь, исследуем их в согласии с замыслом Ямвлиха.

1) Поскольку космос должен быть уподоблен целостной душе, восседающей над ним, ему должно походить на дарующую жизнь фигуру (σχῆμα) души. Поэтому, подобно тому как демиург создавал ее в виде двух кругов, он создал и все в виде шара,[1] чтобы оно было образом самодвижущейся души. По той же причине и наше несущее[2] исполнено как шарообразное и движется циклическим об-

---

[1] Думаем, не следует напоминать об отношении античных авторов к шару, почитавшемуся за самую совершенную фигуру, и к круговому движению, наилучшему и наиболее естественному из движений (согласно, например, Аристотелю). Достаточно указать на впечатляющее использование образа сферы в поэмах Парменида и Эмпедокла, чтобы понять: для Платона (и Ямвлиха) не могло быть альтернативы сфере.

Правда, у самого Платона в «Тимее» есть одно место, которое позволяет судить, что он предполагал форму космоса не абсолютно совершенной и «закругленной» (в отличие от умопостигаемой формы души). Мы имеем в виду рассказ о создании т. н. «платоновских тел», 55с: «В запасе осталось еще пятое многогранное создание, но бог предуготовил его для Всего и прибегнул к нему, как к образцу».

[2] Собственно — «ὄχημα», «колесница», образ из «Федра», который стал специальным понятием у неоплатоников. Само звучание этого слова могло вызвать у неоплатоников этимологические спекуляции по поводу близости его слову «фигура» (σχῆμα).

разом всякий раз, когда душа особенно уподобляется уму. Ибо мыслительная деятельность души, как и кругообразное движение тел, подражает деятельности ума, так же как и восходящие и нисходящие по прямой движения души — ведь это является телесными движениями, которые происходят не в собственном месте.[1]

2) И далее: непрекращающиеся движения всего напоминают беспредельные силы и единовидные круговые движения — простоту сущности, а кругообращение целого, происходящее одинаковым образом вокруг одного и того же центра, — вечную недвижимость.

3) И еще: подобно тому как единое движение космоса охватывает собой все движения, и единая целостность всего — все целостности и части телесного, и подобно тому как единая природа всего содержит все вторые и третьи природы, — так и единая фигура космоса должна содержать в себе все фигуры. Эта фигура шаровидна, шар же и един, и способен содержать в себе многое, и истинным образом божественен, поскольку, не выходя за пределы своего единства, он правит всем множественным.

4) И еще, в добавление к тому же: как умопостигаемое живое существо содержит в себе все умопостигаемые живые существа в едином единстве (κατὰ μίαν ἕνωσιν), так и космос, в своем уподоблении парадигме, содержит в себе все внутрикосмические фигуры благодаря своей шаровидности. Ведь шар является единственной фигурой,

---

[1] Имеется в виду восхождение и нисхождение душ. Движения по прямой свойственны не душам, а телам. Поскольку же в данном случае души либо склоняются к телам, либо удаляются от них — движения не цикличны. Тем не менее постоянство и безостановочность этих движений вверх и вниз, на которые неоднократно указывали претендующие на боговдохновенность писания, также являются своеобразным подражанием кругу.

которая включает в себя все стихии. Поэтому-то как благодаря своей единственности космос является изображением всего умопостигаемого, так, благодаря шаровидности он подражает охвату целого тамошним.[1]

5) И еще: благодаря своей фигуре космос уподобляет себя умопостигаемой красоте. Ведь каким образом то, что равномерно и соразмерно и подобно [себе] не может быть прекрасным? Если потому виду космоса следует быть красивейшим среди всего чувственного, то он должен иметь именно эту фигуру, равную во всех частях, — и ограниченную, и совершенную.

6) И еще: для выражения предела более всего подходит шарообразная фигура. Ведь другие фигуры из-за множественности их поверхностей, углов и изломов слишком далеки от границы и предела, но шар, единовидный и простой, и равный себе со всех сторон, возвращается к пределу как к своей причине.

7) И еще: собирающее многое в одно и порождающее, и пневматическое [начала] радуются подобной фигуре. Это ясно как в случае семян, так и в случае властвующей части живых существ;[2] ибо природа делает все это шарообразным настолько, насколько это возможно.

8) И еще: непоколебимость и неразрушимость, и вечность более всего приличествуют шарообразной фигуре, поскольку то, что во всем склоняется к самому себе, более могущественно, [чем что-либо другое]. Ведь центр способен сводить все к единству и удерживать целостность сферы. Следует предположить, что тот, кто создавал все, сделал его таким, что оно удерживает себя в форме сферы».[3]

---

[1] То есть умопостигаемым живым существом.

[2] Имеется в виду шарообразность семян (и яиц), а также головы живых существ.

[3] Ямвлих говорит о сходствах между вселенной и ее первообразцом. В его словах можно обнаружить и определенные

Фрагмент 51

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 171d–e, II. 104. 3

На 34b: «В середине даровал место душе, распространив ее повсюду и, к тому же, укутал ею тела».

«Но Порфирий и Ямвлих выступают против всего этого, критикуя тех комментаторов за понимание "середины" в смысле места и протяжения и сведения души всего космоса к одной ее части, в то время как душа всего присутствует повсюду равным образом и властвует над всем, и все ведет своими движениями.[1]

элементы «космодицеи», и предпосылки для рассуждений о Божестве по аналогии с миром. Однако предмет аналогии здесь скорее не космос, а его образец.

В комментарии к этому фрагменту Диллон удивляется, отчего Ямвлих обнаруживает только 8 сходств, а не 10 — священное пифагорейское число? (См. р. 326.) Возможно, это происходит потому, что во втором пункте Ямвлих объединяет сразу три аналогии: непрекращающееся движение, гомогенное круговое движение, круговое движение вокруг центра. В итоге получаются искомые 10 сходств!

По мнению Диллона, этот Ямвлихов «список» являлся источником для Проклова списка 10 даров, которые получил мир от богов (см. здесь же, II. 5. 17). В таком случае из Ямвлихова списка первые 5 (то есть 7) представляют собой умопостигаемые дары, последние же 3 — дары самого единого.

[1] Кто эти комментаторы?

Прокл говорит о них (104. 17), но не называет по имени. Это нередко происходит в ситуации, когда он упоминает толкователей, живших до Плотина или представляющих другие школы. Представляется (по характеру толкований), что подразумеваются «платонизирующие» стоики-аллегористы, возможно, из учеников Посидония. Итак:

(Но из этих божественных мужей Порфирий принимает эту душу за душу всего и объясняет "середину" как сущностное свойство души, которая является средним между умопостигаемым и чувственным. Однако если понять Платона именно таким образом, то это ничего не добавляет к платоновскому рассуждению, если же мы сочтем это место говорящим о том, что все состоит из ума, души и живых существ, одушевленных и обладающих умом, то мы увидим душу занимающей середину в этом составе [всего]. Но поскольку Платон уже сказал это, ему, представляется мне, могло бы показаться, что остается лишь повторить, что душа космоса устрояет все, причем ей уделен лишь средний чин. Ибо вторичные [вещи] всегда участвуют в том, что предшествует им, подобно тому как тело участвует, будучи низшим, в душе как в среднем, и душа — в предшествующем ей уме.)

---

1. Одни утверждают, что под «серединой» понимается центр мира.

2. Другие — что это Луна, являющаяся своеобразными вратами как для порождающей силы, так и для божественного (здесь чувствуется влияние неких восточных концепций — имевшее в раннем эллинизме место именно в отношении стоиков. По крайней мере, представление о Луне как корабле и вратах для душ, отправляющихся в их подлинное пристанище, известно нам по манихейским книгам).

3. Другие считают, что это — Солнце, подобное святыне в центре мироздания.

4. Наконец, последние относят середину к сфере неподвижных звезд. При этом:

— одни из них считают, что центр находится на экваторе;

— другие же видят его в круге эклиптики.

Таким образом, мы действительно видим своего рода «топографические» истолкования «середины», скорее свойственные «материалистам-стоикам», чем платоникам.

Однако божественный Ямвлих утверждает, что здесь нам следует понимать под душой ту душу, которая внеположна [всему] и сверхкосмична, и независима, и властвует над всем.[1] Ведь Платон не рассуждает здесь о душе космоса, но о той душе, которая неучаствуема и располагается превыше всех внутрикосмических [душ] как их монада. Именно такова, как он говорит, первая душа, "середина" же относится к тому [ее свойству], что она одинаковым образом присутствует во всех [вещах], и равным образом от всего удалена. Ибо она не удаляется от одних менее, от других же более — это [для нее] безразлично, — но одинаково удалена от всего, даже если все вещи не удалены от нее одинаковым образом. Ведь именно в вещах [а не в той душе] присутствует большая или меньшая причастность».[2]

Фрагмент 52

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 173a, II. 109. 7

На 34b: «И сотворил кругом круг вращающее небо, одно-единственное».

---

[1] Мы встречаем здесь первую в истории неоплатонизма отчетливую формулировку концепции сверхкосмической души. Сходную интуицию, правда, можно обнаружить у Плотина (см. IV. 3. 4), но лишь Ямвлих сознательно «встраивает» ее в платоническую теорию.

[2] Мы имеем дело с отчетливой формулировкой пантеистического принципа, который обычно обнаруживают лишь у Николая Кузанского: высшее присутствует и отсутствует во всем в равной мере.

«Но божественный Ямвлих делает более важное замечание [чем Порфирий][1] — что есть два круга, душевный и телесный, и один обращается в другом.[2] И понятно, каковой в каком; ибо это следует из сказанного выше и соответствует тому, что будет следовать дальше. Ведь, согласно Философу, далее [будет говориться, что] душевный круг движет телесный[3] и на оба этих круговращения будет указано в том же отношении при рассмотрении обращения души».

Фрагмент 53

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 183е, II. 142. 27

На 35а: «Из той сущности, которая неделима и вечно остается собой, и той, которая делится в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности».

«И если ты желаешь применить к этому слова благородного Феодора [Асинского], то ум является "безотно-

---

[1] Порфирий стремится объяснить комментируемую фразу Платона, напоминая, что по природе своей некруглые вещи (например, земля) могут двигаться по кругу, а круглые, наоборот, по прямой.

[2] Мы дали перевод этого места именно в том варианте, который принимал Ямвлих. Порфирий, судя по всему, понимал его так: «И сотворил круг небес, движущийся в круге». (В переводе С. С. Аверинцева фраза «Καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν» передана: «Так он создал небо, кругообразное и вращающееся, одно-единственное...»)

[3] См. «Тимей», 36с и далее.

сительным" (ἄσχετος), жизнь тела — "в отношении" (ἐν σχέσει), душа же — серединой, будучи, как он говорит, "полуотносительной" (ἡμισχετός).[1] И, согласно великому Ямвлиху, первое внеположно, второе соединено с объемным [то есть телом], третье же — как внеположно, так и соединено с объемным».

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 184a, II. 143. 21

«Ямвлих и, вслед за ним, Феодор относят это изречение к сверхкосмической душе».[2]

//Толкование «состава», из которого создана душа, — одна из любимых тем для платоников. Многосмысленность платоновской фразы провоцировала на это его последователей уже во времена Древней Академии. Так, Ксенократ понимал под неделимой сущностью единое, а под делимой в телах — беспредельную диаду. От их соединения рождаются целые числа, которые и есть душа. (Это сообщает о Ксенократе Плутарх в трактате «О происхождении души по "Тимею"», 1012e. Интересно, что он утверждает, будто сам Платон отказывался давать какие-либо комментарии на тему этих «стихий души».)

Другой преемник Платона, Спевсипп, понимал душу как идею всего протяженного (см. Ямвлих, «О душе»,

---

[1] С категорией «отношения» у Феодора, вероятно, была связана и триада, описывающая отношение целого и частей. «Безотносительное» — это «целое прежде частей», «полуотносительное» — это «целое из частей», «в отношении» — «целое в частях» (см. 6 и 17 фрагменты Феодора Асинского и комментарии к ним по изданию В. Дойзе).

[2] См. о «сверхкосмической душе» ниже.

у Стобея — I. 364. 5). Вполне возможно, что толкование Спевсиппа заимствовали ученики Посидония, а также Север, утверждавший, что «душа подобна геометрической ипостаси: состоит из точки и протяжения; первая ведь неделима, вторая же — делима». (Правда, согласно Евсевию Кесарийскому, Север считал, что категории «тождественного» и «иного» в этой смеси могут быть переистолкованы — вероятно, в этическом плане — как «бесстрастное» и «страстное». См. «Приуготовление к Евангелию», XIII. 17.)

Как следует из того же трактата Плутарха (1012d), против математических толкований этого места возражал Крантор. Он определял душу как «некую смесь из умопостигаемой природы и природы, воображаемой вокруг чувственного [(то есть мнений)]».[1] Будучи средним между чувственным и умопостигаемым, душа создана из следующих четырех стихий: умопостигаемой природы, претерпевания тел (но не самих тел! Необходимо лишь, чтобы она имела сходство с каждой из этих реальностей), а также из тождественного и иного.

Сам Плутарх Херонейский понимал душу одновременно как невозникшую и возникшую. Невозникшая она потому, что до возникновения космоса придавала движение «всему беспорядочному» (мы можем сделать вывод, что это и есть злая душа). Возникшая же — насколько была

---

[1] С толкованием Крантора схоже понимание души, разворачиваемое Макробием в комментарии на «Сон Сципиона» в 14-й главе (7): «Душа, в той мере, в какой она всматривается в отца, принимает [его вид], а по мере того, как ее взор понемногу отводится все дальше назад, она, сама будучи бестелесной, вырождается в создание тел. Итак, из ума, от которого рождена, [душа] имеет чистейший разум, именуемый "λογικόν", а из своей природы она воспринимает требующие развития начатки чувственного восприятия и роста, одно из которых нарекается "αἰσθητικόν", другое — "φυτικόν"» (пер. М. С. Петровой).

упорядочена богом во время созидания космоса (когда демиург соединил ее с высшей природой).[1]

Судя по всему, Ямвлих солидаризировался с концепцией Крантора. В трактате «О душе» (365. 27) он определяет душу как среднее между делимым и неделимым началом телесных и бестелесных родов. Душа связывает все, что ниже и выше ее, но не содержит все это в себе, как полагал Нумений. Несколько выше в комментарии на «Тимей» (153. 15) Прокл говорит, что Аристандр и Нумений придерживались точки зрения, напоминающей Ксенократову: «душа создана из монады, которая неделима, и диады, которая делима». //

Фрагмент 54

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 206a–b, II. 215. 5

На 35b: «Делить же он начал вот как: вначале отнял от целого одну часть, затем вдвое большую, потом — третью, в полтора раза большую, чем предыдущая, и в три раза — чем первая. Потом четвертую — вдвое большую второй. Затем — пятую, втрое больше третьей,[2] шестую — в восемь раз больше первой, и седьмую — в двадцать семь раз большую первой».

«Божественный Ямвлих воспевает — со всей его мощью — рассуждения о числах как содержащие различные

[1] См. «О происхождении души по "Тимею"», 1016с.

[2] То есть в девять раз большую, чем первая, — отсюда и проистекает тот «странный» факт, что в толкованиях неоплатоников девятерица предшествует восьмерице.

7 Зак. 3295

удивительные тонкости, называя монаду причиной тождества и единения, диаду же — хорегом исхождения и разделения, триаду — вождем возвращения того, что изошло,[1] тетраду — подлинным пангармониумом,[2] содержащим в себе все логосы и открывающим в себе второе космическое устроение, эннеаду — творцом истинного совершенства и подобия, совершенством, составленным из совершенств, участвующим в природе тождественного. Он назвал огдоаду причиной проистечения всего и распространения во всем, и, наконец, гептакайэйкосаду — созидательницей возвращения даже самых низших [чинов], дабы на каждой из сторон тетрады были и пребывание, и выхождение, и возвращение — [то есть] и на первой, и на второй. Ведь эннеада сродни монаде, являясь "новым одним",[3] а огдоада — диаде, являясь кубом от нее, и гептакайэйкосада — триаде по той же причине. В согласии с первым он обнаруживает пребывание, выхождение и возвращение простых [сущностей], через второе — более

---

[1] Здесь мы имеем первое упоминание важнейшей для поздних неоплатоников триады пребывание—выхождение—возвращение. Зависевший от Порфирия Марий Викторин упоминает ее в 3-м гимне («О, прекрасная триада, — Пребывание, Выхождение, Возвращение!»), из чего можно предположить, что данную триаду использовал уже Порфирий (и даже Амелий). Однако то, насколько уверенно ее использует Ямвлих, показывает, что у него она имела вполне рабочий характер.

[2] Греческий музыкальный инструмент.

[3] В тексте присутствует скрытая отсылка к этимологии «эннеады» от «нового одного» (ἐννεάς — ἓν νέον οὖσα). Эта этимология встречается лишь у Прокла и Гермия, хотя, возможно, она имеет пифагорейские корни. Эта этимология должна была быть близка неоплатоникам потому, что она легко сопоставима с фигурой Аполлона (как монады) и с девятью музами, исходящими от него. Ср. *Прокл.* Комментарий на «Государство», II. 4. 20.

составных, тетрада же выступает средним членом: являясь квадратом, она — пребывание, будучи четное число раз четной — выхождение, будучи же наполненной всеми логосами, пришедшими от монады, — возвращение. Все это является символами божественных и тайных вещей».

// Перед тем как излагать точку зрения Ямвлиха, Прокл пересказывает ряд других толкований (см. 212. 12):

Вначале идет речь об анонимных комментаторах (по Диллону — средних платониках, хотя, на наш взгляд, между ними могут быть и пресловутые «ученики Посидония», то есть стоики), подразделяемых следующим образом:

— Те, кто желают объяснить эти семь «душевных чисел» семью планетными сферами (отметим, что эта интерпретация остается господствующей и в комментариях к современным изданиям «Тимея»).

— Те, кто говорят о расстоянии этих сфер от центра мира, принимаемого за монаду.

— Те, кто говорят, что при помощи этих чисел описываются движения космоса.

— Те, кто принимают их за величины планет (или планетных сфер).

— Те, кто считают, что здесь у Платона идет речь о скоростях движения планет.

Мы видим, что эти толкователи исчерпывают все возможные астрономические объяснения слов Платона. Однако, по мнению Прокла, такое объяснение банально и не верно. Во-первых, оно противоречит современным ему астрономическим теориям, а во-вторых, Платон не занимался определением размеров или скоростей движения планет, но просто говорил, что одна больше другой. В-третьих, он говорит пока о создании души, а не космоса.

Затем следует изложение комментаторов, мыслящих более метафизически:

— Амелий пытался обосновать свою концепцию, ссылаясь (как и Порфирий) на «незаписанные лекции»

Плотина. Вслед за последним он утверждал, что душа пронизывает собою все, в том числе — божественное, демоническое, человеческое, неразумное. Согласно монаде скреплены все внутрикосмические рода богов. Согласно диаде и триаде — демонические. Согласно тетраде и эннеаде — все человеческое (как лучшее, так и худшее). Согласно огдоаде и гептакайэйкосаде совершенствуется все, имеющее отношение к низшему, облагораживается чрезмерное, устраняется все крайнее.

У Амелия получается монада и три пары чисел. По мнению Прокла, такое деление чисел вызывает неразрешимые сложности. Например, мы еще можем принять разделение демонического на лучшее и худшее, но что имеется в виду, когда идет речь о человеческом? И где об этом говорил Платон? Если Амелий подразумевает деление на мужское и женское (например, в «Тимее», 90е), то Прокл предпочел бы обойтись без этого деления — как не совпадающего с «лучшим и худшим».

Порфирий же отказывается принимать какие-либо конкретные отождествления этих чисел и утверждает, что они представляют собой диатонический ряд, то есть совершенным образом гармонизированное множество. Он утверждает также, что благодаря им гармония в душе может отражать различия во внешнем мире.

У Ямвлиха собственно душа может быть отождествлена с тетрадой, однако все остальные числа поставлены в этом фрагменте в отношение с ней.

МОНАДА	
	Первое устроение
ДИАДА ТРИАДА	
ТЕТРАДА	*Душа*
ЭННЕАДА	
	Второе устроение
ОГДОАДА ГЕПТАКАЙЭЙКОСАДА	

В предложенной схеме получились два треугольника, хотя, строго говоря, нужно было бы изобразить две окружности, разбитые на три части и связанные вместе тетрадой, находящейся там, где выхождение диады оборачивается возвращением триады, а также рядом с пребыванием эннеады.

Каждое из рассматриваемых Платоном и Ямвлихом чисел было в античности предметом символических и теологических толкований. Отметим лишь одно из них — четверицу. У Платона четверица характеризует душу не только в «Тимее», но и в «Государстве» (например, три добродетели души: воздержанность, мужество, мудрость дают четвертую — справедливость). У Ямвлиха (в «Теологуменах арифметики») четверица описывается прежде всего через ее выраженность в космосе (четыре природные стихии, четыре времени года и т. д.), однако есть два момента, которые нужно отметить особо.

Во-первых, четверица характеризует совершеннейшее тело — сферу («Шар есть нечто совершеннейшее из все тел, по природе наиболее способное охватывать их все и превосходящее их тьмою других свойств, будучи некой совокупностью четырех [частей]: центра, диаметра, окружности и облекающего, то есть отпечатка». — Пер. В. В. Бибихина). Мы помним, что выше Ямвлих говорил о шаре как о фигуре, наиболее соответствующей божественной сущности.

Во-вторых, четверица охватывает «идею души» — по той причине, что числа, входящие в нее, описывают все возможные гармонические отношения.

В данном фрагменте из комментария Ямвлиха на «Тимей» четверица — посредничающее число между первым и вторым устроениями (настолько, насколько сама душа имеет функции посредника). Неожиданную параллель такому представлению о тетраде мы можем обнаружить

у гностика Марка, ученика Валентина. Как рассказывает Ириней Лионский, этот вероучитель утверждал, что получил знание от «высочайшей Четверицы», открывшей ему саму Истину и явившейся на землю в женской своей ипостаси — в то время как мужская сторона Тетрады была обращена к сверхнебесным сферам.[1] Следовательно, геометрические метафоры места Четверицы среди чинов сущего были распространены не только среди платоников.//

Фрагмент 55

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 214a–b, II. 240. 4

На 36b: «Затем, разрубив весь состав по длине надвое, он сложил полученные части серединой к середине, подобно букве “хи” (χ), и согнул каждую из них в круг».

«(Немаловажно рассмотреть, что следует сказать об этом “разрубании” и о двух частях, или кругах.)

[Похоже, что] божественный Ямвлих витает в эмпиреях, радея о самом невидимом,[2] когда [говорит об] одной душе и о двух [душах], проистекающих от нее: ибо во главе каждого чина прежде участвуемого находится неучаствуемая монада, и имеется собственное число, которое срослось с неучаствуемым, и от одного проистекает двоица, как и в случае с самими богами.[3] И ведь Тимей, —

[1] См. *Ириней Лионский.* Обличения... I. XIV. 1.

[2] Прокл явно иронизирует над Ямвлихом. По-гречески это выглядит так: «ἄνω που μετεωροπολεῖ καὶ τἀφανῆ μεριμνᾷ».

[3] «Собственное число», сросшееся с неучаствуемым, — это монада данной конкретной последовательности.

говорит он, — образовывая в своей речи через психогонию единую и всекосмическую душу, от которой происходят [душа] всего и [души] других, в данный момент выводит из нее диаду. Ибо "разрубание" показывает и разделяющее действие демиурга, которое проявляется в тождестве и совершенстве, порождая тождественные вещи согласно вторичным числам, и разделение по длине, проистекающее сверху, от демиургического нисхождения.[1]

И благодаря этому после одной души создаются две.[2] Каждая из них имеет те же логосы и соединена со всякой из других, и присутствует в каждой из других, и отделена от каждой из других, и сохраняет свою несмешиваемую чистоту вместе со своим общим единством. Ведь они объединены их собственными центрами, и это-то является смыслом фразы: "середина к середине". И поскольку эти души являются мыслящими и участвуют в божественном

Доддс видел предпосылки концепции «неучаствуемой монады», столь важной для Прокла, в «Теэтете» (особенно 294а–205с), однако, на наш взгляд, не в меньшей степени предпосылкой для данной концепции мог послужить и текст второй гипотезы «Парменида», где речь идет о причастном бытию едином. Взятое вне этой причастности, оно — «просто единое», несмотря на то что участвует в одной из бесконечно дробящихся частей единого сущего (см. 142с–143с). Таким образом, концепция монады, предшествующей ее последовательности (роду) могла проистекать из двух источников: гносеологического (утверждение в «Теэтете» необходимости интуитивного схватывания целостности смысла познаваемой вещи, после чего только та и может быть познана дистинктивным образом) и логического (рассмотрение статуса единого в связке «единое бытие»).

[1] Разрубание в трактовке Ямвлиха нужно понимать как выделение целой души, а разделение в длину — как разделение души всего и частных душ.

[2] Об этих двух душах см. ниже.

уме, возникнув прежде неба, демиург "согнул каждую из них в круг" и принудил двигаться в том же месте по кругу, создав их умными и уделив им долю в божественном уме и расположив душевную диаду в умопостигаемой, которая по своей сущности превышает последнюю».

Фрагмент 56

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 217с, II. 250. 21

На 36с: «После этого он принудил их единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу».

«Способ изложения этого [толкования], избранный божественным Ямвлихом, кажется ниспосланным свыше и всякий раз выражающим образ мыслей самого Платона. Ибо он рассматривает [фразу] "единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу" не так, как можно было бы услышать от комментаторов, живших прежде него — то есть как говорящую о душе (ведь данное движение души происходит в ней, а не вокруг нее), но как говорящую об уме и умной жизни.

Ведь, в самом деле, нигде еще, как кажется, Платон не соединяет душу с умом, однако ему следовало бы делать это, чтобы он мог назвать все "живым существом, наделенным душой и умом".[1] И именно в таком смысле нужно понимать слова "единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу", то есть как [указание на] умное движение. Ведь это движение содержит в себе душу подобно тому, как душа окутывает небеса.

---

[1] См. «Тимей», 30b.

Однако ум является неподвижным движением;[1] ведь он принимает свою целостность [всю] разом и в единстве. Душа же — самодвижное движение. Первый является единовидным, вторая — двояка. Первый — един и неделим, вторая же — делима и есть сама приумноженность. Но душа участвует в уме, насколько она умна и через свой ум приобщается к божественному уму. Ибо, участвуя в уме, душа всего восходит к умопостигаемому».[2]

Фрагмент 57

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 217f–218a, II. 252. 21

На 36с: «И сделал один из кругов внешним, другой же — внутренним. Внешнее вращение он назвал природой тождественного, а внутреннее — природой иного».

«Эти два круга божественный Ямвлих относит, соответственно, к уму, отделенному от души, и к не отделенному от нее; он же [относит к уму и] движение по кругу "в одном и том же месте", которое округляет их, подобно тому как первый содержит в себе две души, второй же — пребывает в них, и первый не смешан с другой жизнью души и ее способностями, второй же смешан с ними и

---

[1] Такое понимание ума явно проистекает от Аристотеля. См., например, «Метафизика», 102b: «Ибо есть нечто, что всегда движет движущееся и первое движущее само неподвижно». Подобные конструкции будут весьма популярны в неоплатонизме (ср. обозначение Плотином творения как «бездеятельного дела»).

[2] Сама по себе этого не может сделать даже «душа всего».

направляет их. По этой причине всецелая душа действует, оставаясь на месте и соединяясь с самим демиургом».[1]

Фрагмент 58

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 226b–c, II. 277. 26

На 36d: «Вращаться этим кругам он определил в противоположных друг другу направлениях, притом так, чтобы скорость у трех кругов была одинаковая, а у остальных четырех — неодинаковая сравнительно друг с другом и с теми тремя, однако отмеренная в правильном соотношении».[2]

«Божественный Ямвлих тем не менее критикует все подобные теории в своем “Опровержении воззрений Амелия и его учеников и Нумения”, ибо такой заголовок он дает этой главе. Не могу сказать, приписывает ли он им

[1] Двоякость души, судя по всему, указывает на целую душу и на частные души. Но в предыдущем фрагменте целая душа определена как монада, отличающаяся от души всего и частных душ («душ других»). Там же она определена как относящаяся к кругу тождественного, в то время как две другие — к кругу иного. Не получается ли здесь противоречия?

Вероятно, оно будет разрешимо, если мы признаем, что, будучи отнесены к умопостигаемому, два круга представляют соответственно неучаствуемый и участвуемый умы. Отнесенные же к физической реальности, они представляют душу — монаду и диаду душ, происшедших от них; и умопостигаемый «круг иного» охватывает собою всю физическую реальность, поскольку он мыслит и воспринимает природу иного.

[2] Перевод С. С. Аверинцева.

взгляды Нумения [в целом] или же считает, что они придерживаются сходных воззрений [лишь] в данном вопросе. Во всяком случае, божественный Ямвлих говорит, во-первых, что не следует, исходя из числа букв [в слове "душа" (ψυχή)], считать душу суммарным числом, или геометрическим числом. Ведь [слово] "тело" (σῶμα) состоит из такого же числа букв, и небытие (μὴ ὄν) [тогда тоже] будет некоторым суммарным числом.[1] И можно найти множество других слов, слагающихся из такого же количества букв, в том числе дурных[2] и даже совершенно противоположных друг другу, смешивать которые друг с другом было бы неверно.

Во-вторых, ненадежное это дело — выводить умозаключения из таких особенностей [слов]; ведь слова существуют по установлению и их вид менялся от древности до наших дней. "Z", например, на которой он[3] основывает свое суждение, вовсе не имела ни противолежащих параллелей, ни средней кривой линии, но была прямой, как это видно на древних стелах.

В-третьих, сведение [души] к коренным числам и трата времени на них переводит теорию от одного типа чисел к другому. Ведь не одно и то же — седьмерица, когда она одна, или семь как число десятков, или как число сотен. Поскольку, далее, эта седьмерица представлена в имени души,[4] что заставляет вновь возвращаться в размышлении

---

[1] Что уже принципиально невозможно. Как показывает в «Софисте» Платон, небытие не может быть предметом речи именно потому, что оно не может быть предметом счета (см. 238а и далее).

[2] Напр. «κάκη», «позор».

[3] Феодор Асинский.

[4] Первая буква греч. слова «душа» (ψυχή) при записи ее как числительное «ψ» обозначала число 700. Следует напомнить, что речь здесь идет и о семи «числах души» (1, 2, 3, 4, 9, 8, 27).

к этим коренным числам? Ведь таким образом мы сможем свести любую вещь к любому числу — разделяя ли, соединяя ли, умножая ли.

Это его главное возражение. Однако он отрицает и каждое положение — как надуманное и неразумное. И если кто-либо возжелает рассмотреть негодность всех этих толкований, тому легко будет взять его книгу и прочесть соответствующие опровержения на каждое из положений».

// Видимо, здесь имеется в виду Феодор Асинский, который рассматривал свойства и «числа» букв, например, сло́ва «единое» в сочинении «Об именованиях». Феодор утверждал, что это слово, написанное заглавными буквами (ἝΝ), выражает собой вторую триаду, следующую после триады неизреченного. Первый, не записываемый как буква звук (густое придыхание), является звучанием, охватывающим все это слово и все заключенные в нем чины. Это — мистическая полнота умопостигаемого единства. Вторая буква (эпсилон) — символизирует в своей закругленности охватывающий все свод умопостигаемых небес (и потому она — все умопостигаемое). Третья же (ню), в случае, если она будет положена набок, явит нам «дзету», заглавную букву слова «жизнь» («дзоон»).

Критикуемая Ямвлихом *гематрия* заключалась в убеждении, что каждой букве греческого (или еврейского, финикийского) алфавита соответствует особое число. Поскольку в греческом языке для записи чисел использовались именно буквы, возникновение подобных идей не удивительно. Суммируя буквы-числа, составляющие слово, мы получаем его число, имеющее магический смысл.

Гематрия распространилась среди эллинов после походов Александра, предположительно от иудейской эзотерики (впрочем, ряд ученых ищет в ней собственно эллинские корни). В результате в первые века нашей эры

появляются многие герметические и гностические божества, чьи имена являются плодом опытов с «числовым звучанием» слов (например, знаменитый Абраксас). Возможно, многие из магических и герметических молитв, содержащие в себе кажущиеся хаотичным набором звуков слова, на самом деле организованы по законам той же «дисциплины».

Школа упомянутого уже гностика Марка, памятуя о первых словах «Евангелия от Иоанна» («Вначале было Слово»), создала впечатляющую попытку описать всеединство сущего через концепцию сотворения его при помощи божественного алфавита: бог произносит первую букву, которая выговаривается как слог (напр., «α» — «альфа»), затем произносится каждая из букв этого слога, затем каждая из букв новообразовавшихся слогов и т. д. Существование нашего мира есть звучание этих букв и слогов. Как только будет произнесена последняя из них, все вернется к первозвуку, который завершит существование мира (как слог «Аминь» — молитву).[1]

Человеческая речь и человеческие алфавиты выражают лишь некоторые из божественных звучаний. Вот что Марк говорил по поводу греческого алфавита: «Вообрази, что девять безгласных букв — это образы Отца и Истины, ибо последние безгласны, то есть неизреченны и невыговариваемы. Полугласные же, которых восемь, суть образы Слова и Жизни, будучи как бы средними между безгласными и гласными, являясь причастными природе высших и низших. Гласные же, числом семь, являются образами Человека и Церкви, ибо голос, изошедший от Человека, создал все...»[2]

---

[1] См. *Ириней Лионский*. Ук. соч. I. XIV. 1.

[2] Там же, 5. Упускаем — как само собой очевидные — аналогии концепции Марка с Каббалой.

О том, что и в школе Плотина к магии слов относились серьезно, свидетельствует рассказанная Порфирием история о том, что Амелий хотел изменить свое имя на Америй (см. «О жизни Плотина», 7). //

Фрагмент 59

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 234d, II. 306. 3

На 37b: «Логос этот, изрекаемый безгласно и беззвучно в движущем самое себя, одинаково истинен, прилагаем ли мы его к тождественному или к иному».

«Этот "логос" Аттик соотносит со способностью души к вниманию,[1] Порфирий же — с возницей, правящим движением двух коней, Ямвлих же — со всецелой душой. Ведь она движет всю себя, и логос существующих вещей пребывает благодаря всей ее целостности».[2]

---

[1] «Способность души к вниманию» (προσεκτικῆς δυνάμεως) — стоический термин, употреблявшийся в Стое для характеристики различных «складов» души.

[2] Прокл принимает интерпретацию Порфирия, вместе с его чтением «ἐν τῷ ὑπ' (а не ὑφ') αὑτοῦ κινουμένῳ». Он считает чтение Порфирия строгим и основательным и относит это «ὑπ' αὑτοῦ» к логосу (то есть возничему), движущему и себя, и два круга души.

Фрагмент 60

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 235d–f, II. 309. 11

На 37b: «Но если оно рождается по поводу того, что ощутимо, и о нем по всей душе возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения».

«(В этом месте Платон обсуждает знание о чувственных вещах, показывая, как логос, который находится в душе всего, порождает таковое знание, а именно — через движение круга иного и через логосы, имеющиеся в этом круге, которые возглавляют устроения целого, и непоколебимо хранят его.) Ибо эта правильность [логоса] означает, с одной стороны, правильность мнения,[1] — как истолковывал [это место] Порфирий, с чем соглашался и Ямвлих, — с другой же стороны, относится к неутомимости и неуклоняемости промысла. Ведь сила неутомимости и быстроты движения сродни мышлению, сила неумолимости и неуклоняемости — промыслу и энергиям порождения, и чистота мышления — неделимости сущности; в то время как чистая энергия близка делимой сущности. (<Порфирий>, далее, понимает правильный круг <как неделимый, делимый же> — это нестрогий[2] круг, слывущий некоторым образом участвующим в прямом [движении], ибо знание чувственных вещей как обращается к внешнему, так и возвращается обратно в душу. В результате последний круг не является ни просто прямым, подобно знанию чувственного, ни просто кругом, подобным знанию, присущему разумению.)

---

[1] Букв. «ортодоксию».

[2] Греч. «ἀκριβῆ» — букв. «неравномерно движущийся», то есть круг иного.

Ямвлих тем не менее отрицает все это толкование, как основанное на особенностях человеческого мышления, а не божественного.[1] Всякий раз, когда возница движет круг иного и остается неуклоняемым и обращающимся к себе, пробуждая логосы чувственных вещей, он сообщает душе всего, какова каждая из чувственных вещей — ибо душа всего имеет знание всего чувственного (правда, через посредство этого логоса).[2] Ведь, в самом деле, круг тождественного, обращенный к умопостигаемому, так же знает чувственное — в его [умопостигаемой] причине, однако круг иного знает чувственное непосредственно и как рядоположенное ему — ведь в нем возникают мнения и убеждения.[3] Ибо когда более божественная душа осуждает его, или, скорее, освещает его энергией более умной, чем он есть, то круг мнений приобретает более чистую жизнь и в нем приводится к завершению устойчивое знание, заранее даруя ему дозволенное верное и непоколеби-

---

[1] Вновь Порфирий говорил о физическом мире еще до того, как он был создан демиургом. По Ямвлиху, как это видно из следующих строк, можно лишь говорить об умопостигаемом предвидении чувственно-физического. О таком же ноуменальном «предвосхищении» чувственной реальности в уме говорит и Плотин в трактате VI. 7.

[2] Схема такова: возница (или всецелая, сверхкосмическая душа) пробуждает круг иного, который, в свою очередь, инициирует логос чувственных вещей. Таким образом, чувственное некоторым образом оказывается имманентным ему — по крайней мере в схематике «непоколебимых и устойчивых» мнений. Как бы Ямвлих ни спорил с «субъективизмом» Порфирия, он не может миновать общеплатонической интуиции «все — в душе».

[3] Мы вновь видим противопоставление «метафизической» и «физической» стратегий, подобное тому, что впервые обнаружилось при выяснении, кто таков отсутствующий гость. Как видим, эти стратегии базируются на способностях души.

мое знание о вещах, которые постоянно несутся, изменяются и являются возможными. Ведь мнение является энергией и знанием мнящей души, а постоянное и неизменное убеждение (πίστις) — это постановление мнения».[1]

Фрагмент 61

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 236f, II. 313. 15

На 37с: «Если же, напротив, оно высказывается о мыслимом и его обнаруживает быстро вращающийся круг тождественного, то тогда с необходимостью обнаруживаются ум и знание».

«Ямвлих тем не менее считает, что ум прежде души, ибо он удерживает ее свыше и ведет к совершенству, и он [Ямвлих] борется с теми, кто напрямую связывает душу с всесовершенным умом[2] (ибо переход от запредельного

---

[1] Интересно проинтерпретировать образ окрыленной упряжки из «Федра» в применении к этим рассуждениям Ямвлиха.

Действительно, наш философ говорит об упряжке — но явно не о человеческой (мы помним из комментария на «Федр», что мистическое начало или монада человеческой души не тождественна ни возничему, ни одному из коней). Здесь речь идет о божественных колесницах, запряженных двумя белыми конями. В таком случае возничий — душа всецелая, первый белый конь — круг тождественного, второй белый (аналогичный черному коню человеческой упряжки) — круг иного, благодаря которому боги обладают непосредственным знанием чувственного.

[2] Имеются в виду Нумений и Порфирий. За это их критиковал не один Ямвлих.

к участвующему [в уме] не может быть непосредственным, но должны быть средние сущности, соединяющие высшее с участвующим), и [спорит так же] с теми, кто утверждает, будто ум является свойством, предполагающим душу (ведь то, что пребывает в себе, должно быть прежде того, что пребывает в другом [то есть свойства])».[1]

Фрагмент 62

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 242 d–e; III. 14. 16

На 37d: «Поскольку же образец является вечно живым существом, демиург решил по мере возможности добиться сходства и здесь, однако случилось так, что природа того живого существа вечна, рожденному же невозможно даровать ее всецелым образом. Поэтому

---

[1] Прокл противоречит Ямвлиху, утверждая, что в данном случае ум выступает именно «как свойство» и предполагает душу как своего носителя (см. 312. 30). Он дает следующее трехчастное деление ума:

— «первый — божественный, в том числе — демиургический»;

— «второй — участвуемый душой, сущностной и завершенный»;

— «третий — свойство, выступающее как мышление души».

В Прокловом комментарии на «Алкивиад I» приводится Ямвлихово деление умов, которое в целом соответствует Проклу (см. 65. 16): ум трансцендентный, отвлеченный от всех частных родов; ум участвуемый; ум, прирожденный душе — ее свойство. Видно, что Прокл заимствовал теорию Ямвлиха и не согласен с последним лишь в ее конкретном применении.

он замыслил сотворить некий движущийся образ вечности и, устраивая небеса, вместе с ними сотворяет для пребывающей в едином вечности ее вечный, восходящий в числе образ, названный нами временем».

«И вновь, в поисках суждения Философа[1] о вечности, давайте прибегнем к словам "вечность пребывает в едином"; в таком случае целью исследования будет [ответ на вопрос], что это за единое? Является ли оно благом, каково было мнение наиболее теологичного из комментаторов?[2]»[3]

---

[1] Имеется в виду Платон, для неоплатоников — Философ как таковой.

[2] Нет сомнения, что Ямвлих возглавляет список «наиболее теологичных из комментаторов». Разбирая это место, Фрейденталь утверждал, что подразумевается Сириан (См. Hermes. 16, р. 217). В пользу его предположения говорит «Комментарий на "Парменид"» Прокла (см. 1061), где сходным образом описывается Сириан. Однако Диллон в своих заметках к этому месту вполне логично указывает на то, что Прокл несколько выше уже упоминал «своего вождя» (то есть Сириана) и приписывал ему совершенно иную точку зрения, а именно: единое, в котором пребывает вечность, — это единое сущее; оно и возвышается над всем умопостигаемым.

[3] О какой вечности здесь идет речь? Как ее понимать? Следует ли отождествлять ее с «вечно сущим» из фр. 29? Поскольку у Ямвлиха вечность, с формальной стороны, является единством, объединяющим все умопостигаемое, она должна быть укоренена или, по крайней мере, участвовать в благе. В таком случае Ямвлих мог понимать данную фразу Платона как подтверждение своей мысли: будучи характеристикой, объемлющей все умопостигаемое, вечность превосходит его, помещаясь некоторым образом в самом благе.

Ниже Прокл критикует эту точку зрения. Поскольку о едином невозможно сказать, что оно пребывает в себе, мы не имеем права предполагать, будто в нем вообще пребывает что-либо.

Ямвлих, правда, мог иметь в виду не первое, совершенно запредельное, но второе, деятельное, единое (см. вступительную

Фрагмент 63

СИМПЛИКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ФИЗИКУ”». I. 702. 20

На то же место

«В третьей[1] книге своего комментария к “Тимею” Ямвлих приводит следующее мнение об этом:[2]

статью). Но и тогда нужно напомнить о лежащих сразу после второго единого пределе и беспредельном. Кажется, что они выступают границей, которую вечность никак переступить не сможет. И либо Ямвлих противоречит сам себе, либо же мы имеем дело с каким-то другим комментатором.

Спасти Ямвлиха от противоречия самому себе может лишь предположение, что пребывание в едином (благе) могло пониматься им не буквально, в отличие от понимания пребывания в чем-либо в «Пармениде» и неоплатонических комментариях к последнему диалогу. Возможно, это пребывание в благе сродни определению Платоном бога-демиурга как благого («Тимей», 29е). Благо здесь характеристика, причем идущая свыше (отсюда и пребывание в ней). Впрочем, все это гипотеза, одна из тех гипотез, которые возникают, во-первых, по причине фрагментарности дошедших до нас текстов Ямвлиха, во-вторых же — из-за «контекстуальности» комментариев неоплатоников, особенно эпохи до Сириана и Прокла. В зависимости от комментируемого диалога метафизическая схема, к которой идут отсылки, может испытывать некоторые метаморфозы.

[1] В рукописи стоит «ὀγδόῳ», то есть «восьмой». Мы принимаем исправление, предложенное Диллоном. Действительно, каким образом Ямвлих мог вернуться к данному фрагменту Платона (37d) после того, как он в V книге своего комментария обсуждал проблему «места» (см. фр. 90), то есть добрался уже до 52а? При рассмотрении текста Платона неоплатоники были очень последовательны.

[2] Имеется в виду мнение Аристотеля о том, что время — это мера движения.

“Если каждое движение происходит во времени, то многие движения возникают разом. Но части времени всякий раз другие.[1] Движение происходит по отношению к недвижимому, времени же не нужно покоящегося.[2] Движению противостоит движение или покой: родовому — родовое, частному — частное, времени же ничто не противоположно”».[3]

---

[1] То есть время не может быть различным *в одно* и *то же время* — для одного движения одно время, для другого (в тот же момент) — другое. Не следует думать, что Ямвлих стал бы таким уж отчаянным противником теории относительности. Нужно помнить, что здесь речь идет об определении времени *как такового*, а не только о его физических проявлениях (к которым, по мнению Ямвлиха, сводит сущность времени аристотелевское определение), где оно выступает уже для другого, а не в себе.

[2] Вспомним аргумент Августина: даже если движение прекратится, если все станет покоящимся, время сохранится в душе. Время не определяется ни через связь с движением, ни через противоположность покою.

[3] Действительно, что может быть противоположно времени? Некое «не-время»? Но это чисто отрицательный термин, не дающий нам ничего, ведь не-временем может быть все, что угодно. Вечность? Но отношения вечности и времени — это отношения образца и образа, а не противоположных сущностей. Место? Но неоплатоники стремились показать, что место как и время являются аспектами одного и того же божественного творческого созерцания, создающего «все подлунное» без непосредственного участия в нем (ср. фр. 90). Поэтому мы не найдем чего-либо, что стало бы определенной противоположностью времени (каковой является покой по отношению к движению).

Фрагмент 64

СИМПЛИКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ФИЗИКУ”». I. 793. 20

На то же место

«(Так давайте же добавим его [рассуждения] из заметок на "Тимей". В третьей книге,[1] строго придерживаясь взглядов Платона, он приводит учение о связи времени с вечностью. По этой причине он занимается здесь тем [временем], которое пребывает запредельным космосу, содержа и правя всеми мерами движения в нем, и которое, таким образом, отличено от времени, которое искали физические философы. В шестой главе он говорит следующее:)

Эту сущность в ее энергии мы рассматриваем [как находящуюся] в том, что все приводит в порядок и объединено со всеми вещами, созданными ее демиургической деятельностью, и неотделимо от вещей, приводимых к должному благодаря этому объединению. Ибо слова “устраивая Небеса, вместе с ними сотворяет...” означают, что создание времени объединено с утверждением порядка, который исходит из демиурга. В самом деле, данное созидание предшествует круговращению небес: но и установление космического строя, который создает круговращение небес, происходит схожим образом непосредственно перед последним. И все это вместе взятое целиком охватывает [созидаемое] в согласии с разделенными некими границами периодами,[2] оставаясь верным причинам, благодаря которым оно появилось на свет. Мы согласны с тем,

---

[1] В тексте опять стоит «ὀγδόῳ». Вновь принимаем поправку Диллона.

[2] Имеются в виду последовательные деления демиургом «Тимея» изначальной смеси души. См. 35b и далее

что это — строй времени, но, впрочем, не создаваемый, а тот, что создает, не следующий за началами, предшествующими ему, но тот, который сам начальствует и предшествует.[1] Не следует считать, что этот строй разделен согласно логосу или движениям, или другим разграниченным силам,[2] но он содержится полностью в своей целокупности в демиургических актах порождения. Слова "прежде" и "после" в этом строе нам не следует понимать ни как изменения, в коих наличествует движение, ни каким-либо подобным образом. Но мы определяем их как последовательность причин и непрерывных сочетаний порождений перводействующих энергий и как силу, приводящую движения к совершению, и [иным] подобным образом.[3] Далее скажем, что время, а также небеса не были созданы движением или жизнью, проистекающими от души, но умным устроением, исходящим от демиурга, поскольку именно в соединении с последним данные время и космос устанавливаются в нем.[4] Действительно, древний логос недвусмысленно открывает нам божество как то, что устрояет и создает время, в тот же момент, когда оно создает небеса.[5]

---

[1] Ямвлих подчеркивает, что время — не мера движения, но структурность самого умного космического порядка. См. нашу вступительную статью.

[2] Иными словами, не время соответствует космической дискретности, но последняя отражает его.

[3] «Прежде» и «после» — это не прошлое и будущее. Их можно представить на воображаемом рисунке как части линии, изображающей «умное время»: части, лежащие по разным сторонам шествующей по ней точки настоящего.

[4] Время, повторяем, превосходит чин души. Впервые оно выступает уже в чине ума.

[5] Нет ли здесь намека на иранские (и позже — эллинизированные) представления о «Беспредельном Времени», «Зрване Акарна», которое порождает из себя все, в том числе и небеса (в Древнем Иране это божество, вероятно, и отождествлялось с небесами)?

И можно было бы даже назвать время мерой, — не в смысле меры возникновения |мира| и не в смысле той, что измеряема движением,[1] или в смысле проявления круговращения, либо чего-то, что является подобным же образом,[2] — но в смысле причины или чего-либо сходного с тем, о чем уже говорилось».[3]

//Это «запредельное» время, или, как сказали бы мы, время как таковое, предшествует всем временным порядкам. В очередной раз мы видим ямвлиховское представление о монаде, предшествующей всем соименным с ней сущностям. «Κατὰ δύναμιν» оно будет предметом причастности, а «κατ᾽ ἐνέργειαν» — временем, пребывающим в своих частях (т. е. темпоральном сущем), или

[1] Видимо, как у Аристотеля, у которого время — и мера движения, и одновременно самоизмеряемо простейшим круговым движением небес.

[2] Ср. определение времени учеником Платона Ксенократом: «Время — мера возникновения и вечного движения» (См. Aetius. Plac. I. 22). Его современник Спевсипп утверждал, что время — количество движения (см. Plut. Quaest. Plat. 1007b). В псевдо-платоновских «Определениях» говорится, что время — «движение Солнца, мера пути». Альбин/Алкиной в «Учебнике Платоновской философии» говорит, что демиург создал время «мерой движения космоса в уподоблении вечности, которая есть мера неподвижности вечного космоса». (См. XIV. 6.) Возможно, на появление этих определений времени платоников подтолкнули слова их патрона из «Тимея» (см. 38c): «Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, в то время как отображение возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени».

[3] У Прокла в соответственном месте его собственного комментария (31. 15–27) достаточно много схожих мест с рассуждениями Ямвлиха, так что мы можем предположить, что тот хорошо знал излагаемое Симпликием место, хотя по какой-то причине не стал привлекать его непосредственно.

временем как свойством (καϑ' ἕξιν). Последнее и есть предмет физической философии, в том числе Аристотеля.

Разделение времени на два уровня позволяло Ямвлиху критиковать теорию Псевдо-Архита (неизвестный философ, живший явно уже после Аристотеля, но еще до возникновения неоплатонизма и подписавший свои сочинения именем Архита — знаменитого пифагорейца, старшего современника Платона). Утверждая, что моменты настоящего неделимы и скоротечны (то есть не обладают качеством *длительности* — здесь нетрудно увидеть некоторую общность с рассуждениями различных буддийских школ по поводу длительности дхарм), что они преходят, прежде чем фиксируются нашим восприятием и постоянно изменяются в нумерическом смысле (первый, второй, третий...), Псевдо-Архит сравнивал настоящее с вершиной угла, которая является одновременно завершением одной стороны угла и началом другой. Прошлое и будущее являются фикциями, так как налично лишь преходящее настоящее, но и настоящее — фикция, так как оно всего лишь «точка сингулярности» (выражение С. Самбурски) между двумя сторонами угла. Оно, если так можно выразиться, «еще не» будущее и «уже не» прошлое, которые тем не менее обладают хотя бы видимостью реальности именно в этом «еще не — уже не».

Настоящее фиксируемо, как мы уже сказали, нумерически, то есть числовым образом, так как число само по себе бессодержательно. Имеется в виду число «считающее», а не «измеряющее». Мы стремимся представить время в виде прямой, на которой расположены все имевшие место быть и имеющие быть точки настоящего. Однако эта прямая нереальна, так как она лишь проводится в нашем воображении вершиной описанного (столь же воображаемого) угла.

Ямвлих, судя по всему, стремился не просто отвергнуть концепцию Псевдо-Архита, но продемонстрировать,

что неделимость «теперь» и иллюзорность модусов времени могут быть поняты совершенно в ином ключе.

Неделимость, по мнению Халкидского философа, — свойство высшего, запредельного времени, иллюзорность же — физического, то есть времени как свойства. Первое расположено в умном чине и, подобно всему, пребывающему там, неделимо и постоянно. Мы видим, что Ямвлих отвергает Плотиново определение времени как жизни души; «психологическое» объяснение временной размерности сущего для него является снижением сущности времени. Можно по-разному объяснять эту кажущуюся «нечувствительность» поздних неоплатоников к экзистенциальному переживанию времени, свойственному Плотину или Августину. Самый простой выход — говорить о том, что неоплатонический космос принципиально устойчив, постоянен, «не-историчен». Думаем, впрочем, что проблема глубже. В неоплатонизме, начиная с Ямвлиха, происходит определенный «поворот» к укоренению в бытии того, что ранние неоплатоники — при высокой оценке ими статуса души — были склонны объяснять как феномены и эпифеномены самой души.

Однако вернемся к позиции самого Ямвлиха. Говоря о неделимости настоящего и времени как такового (в себе), он фактически отождествляет неделимость математической фикции, точки, о которой идет речь у Псевдо-Архита (и Аристотеля!), с неделимостью как принципиальной несоставностью умного сущего. Можно выдвинуть предположение, что метафора для него здесь — не уподобление умной неделимости, а именно математическая неделимость.

Иллюзорность же, по Ямвлиху, — свойство физического времени и физического «теперь». Умное пребывает в покое и отделено от всего подвластного ему времени. Физическое же постоянно движется и связано с временны-

ми сущностями (повторимся: является их свойством). Тем не менее настоящее всегда остается настоящим, именно в этом демонстрируя свою причастность высшему времени. Чувственные сущности, постоянно стремящиеся обрести абсолютную, то есть умопостигаемую, форму, естественно, никогда не достигают ее, однако в каждый момент они некоторым образом соприкасаются с высшей реальностью.

Концепция Ямвлиха развивает графический образ Псевдо-Архита. Прошлое и будущее могут быть представлены как стороны угла, линия же, которая в предшествующей интерпретации как бы проводилась вершиной, является умопостигаемым временем, предшествующим и задающим движение времени физического. В таком случае именно неуловимый момент настоящего и окажется подлинным и единственным соприкосновением с бытием. Изменчивость событий задана и «обеспечена» линией умного времени; невозможность же остановить и удержать их в физическом времени вызвана их неделимостью.

Подробнее о критике Ямвлихом Архита и вообще о Ямвлиховой концепции времени (вне непосредственной связи с его комментариями на Платона) см. *Simpl.* In Categ. 351–356; In Phys. 786–795. Концепции времени у поздних неоплатоников посвящена ставшая классической книга: *S. Sambursky and S. Pines.* The concept of Time in late neoplatonism. Jerusalem, 1971 (Псевдо-Архиту и Ямвлиху здесь посвящены первые два раздела). О времени как умной размерности см. нашу вступительную статью.//

Фрагмент 65

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 248е–249b, III. 32. 32

На то же место.

«Как, далее, это может быть образом вечности? Поскольку наше исследование обращено на сложный предмет, рассмотрим все сначала.

Как говорит Ямвлих,[1] поскольку образ проявляет единство и беспредельность вечности, и он уже в наличии, и он — почти все,[2] и в “теперь” он покоится, и, будучи неизмеряемым, сам является мерой умопостигаемого, — постольку он проявлен в виде циклического развертывания: непрерывного, последовательного, разделяющего начало, середину и конец, где нет ничего, что осталось бы неохваченным. И так как он никоим образом не есть просто движение, но как будто бы движение “от вечности”, то не следует говорить о нем просто как об образе, но будет более истинным назвать его всецелым образом вечности; ведь существует истинная сущность, способная восстанавливаться и измерять, и охватывать все движения ра-

---

[1] Можно согласиться с Диллоном, что это практически буквальный фрагмент.

[2] Поскольку умопостигаемое живое существо, по образцу которого демиург в «Тимее» создает космос, есть вообще все в своей истине, то образ от этого существа есть также все — но «почти» все сущее. Это «почти» указывает на границы охвата временным сущим вечного: в «явленном» времени всегда есть момент отсутствия, неполноты. Как говорит Плотин (Enn. I. 5. 7): «Полнота времени означает рассеивание некоего единства, существующего в настоящем... Образ вечности... уничтожен, если растворяет себя во временном рассеивании».

зом, — и вместе с тем говорят, что это есть образ вечности.[1] Могло бы показаться, что [этот образ] является первым среди образов [как таковых] — ведь совершенный ум не может быть на самом деле назван образом первого [начала][2] (и действительно, что может иметь сходство с тем, что всецело без-образно?), в то время как эти вещи пребывают по сю сторону ума,[3] — и неделимой природе времени следует быть первой, и, если "быть образами" является характерной чертой вещей, которые участвуют в чем-либо (ибо образ желает сохранить отпечаток того, что прежде него, от чего он получает идиомы своей идеи), то это означает, что место образов находится не в сфере высших сущностей (ибо те не участвуют [в ином], будучи высшими, скорее они участвуемы иными, не возникая в вещах, которые участвуют в них, но направляя к ним причастность другим образом). Оно не пребывает и в чувственных вещах (ибо вещи среднего чина также причастны первичному; речь идет не только об ощущаемой реальности — так как ощущаемые вещи связаны с первичными сущностями отражениями из средних чинов); совершенно правильным будет сказать, что время есть образ вечности подобно тому, как весь космос — и душевный, и телесный — является образом жизни как таковой».[4]

---

[1] Смысл этого риторического периода заключается в том, что время непроявленное (время как умная структурность) по статусу своего бытия превосходит все, что мы обычно считаем образом. С другой стороны, будучи связанным с кругообращением небес, физическое время кажется вещью более основательной, чем всего лишь образ. Тем не менее в обоих случаях Платон называет время образом вечности. Отсюда проистекает необходимость уяснить, что такое образ (какому чину сущего он соответствует).

[2] Трансцендентного единого.

[3] «Эти вещи» — время и то, что именуется образом.

[4] Которая обозначена у Платона как умопостигаемое живое существо.

[Замечание Прокла к этому месту:] «С одной стороны, точка зрения Порфирия и некоторых других платоников заключалась в том, что только чувственные сущности участвуют в истинно сущем, только здесь мы можем обнаружить образы;[1] с другой стороны, если, как писал Амелий, а до него Нумений, в умопостигаемом также присутствует причастность, то образы можно обнаружить и там.[2] Но если на самом деле божественный Платон не помещал образы ни среди первых сущих, ни исключительно в чувственном, то Ямвлих торжествует и в данном случае — как действительно это случается почти со всеми вопросами, — приказывая нам созерцать причастность как в средних чинах, так и в последних».

---

[1] Порфирия неоднократно критиковали за его невнимание к средним родам сущего.

[2] Концепция причастности, приписываемая здесь Амелию, судя по всему, возникла из идеи Нумения о причастности второго бога-ума первому.

В «Комментарии на "Метафизику"» (на 1079а) Сириан задается вопросом о том, существует ли причастность среди идей. Аристотель утверждает, что если следовать точке зрения платоников, то не только чувственные вещи должны быть причастны вечным, которые содержат в себе единство первых, но и среди вечных присутствуют такие же единства многих родственных эйдосов (например, эйдосы геометрического, этического и т. д.).

Разбирая точки зрения своих предшественников на этот вопрос, Сириан отмечает, что Нумений, Кроний и Амелий видели причастность и на уровне чувственного, и среди умопостигаемого. По Нумению, в частности, умопостигаемое причастно таким идеям, как бытие, тождество, различие. Их точку зрений критиковал Порфирий, который отождествлял идеи и умопостигаемое бытие и к тому же упускал «средние роды» — то есть все душевное устроение.

Прокл, как и Ямвлих, принимает наличие причастности в умопостигаемом. Это иная причастность, чем у Нумения и Амелия.

Фрагмент 66

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 252e, III. 45. 5

На 37е—38а: «Ведь мы говорим об этой сущности, что она была, есть и будет, но, если рассудить правильно, то ей пристало одно только есть, в то время как было и будет приложимы лишь к генезису, находящемуся во времени, ибо они являются движениями. Но то, что вечно тождественно и неподвижно, не должно становиться со временем старше или младше, либо стать таким когда-либо ныне или впоследствии, либо претерпевать нечто из того, чем рождение наделило быстро мчащиеся и ощущаемые вещи. Но это — виды времени, подражающего вечности и согласно числу бегущего по кругу».

«Эти три, говорит он,[1] привносятся в становление временем; первое “было и будет”, второе — “становится моложе или старше”, третье — “возникает когда-то, или возникает сейчас, или возникает впоследствии”. Первые определения, как говорит божественный Ямвлих, время привносит в становление благодаря своему происхождению от бытия, вторые — как происходящие от жизни, третьи — как зависящие от умопостигаемого порядка».[2]

Во-первых, низшее причастно не высшему роду, но собственной монаде, расположенной в высшем. Во-вторых, идеи у Ямвлиха пребывают в «τὰ ὄντως ὄντα», противостоя постигающему их уму (и охватывая его). Позиция мыслящего и мыслимого переворачивается, что делает саму причастность в умопостигаемом более логичной (не идеи причастны уму потому, что он мыслит их, а ум причастен идеям, мысля их и в свете самого блага).

[1] Платон.

[2] Ямвлих отсылает нас к фундаментальной для неоплатонизма триаде платоновского «Софиста» — бытие—жизнь—ум. Все

Фрагмент 67

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 253ef–254a, III. 48. 29

На 38a–b: «К тому же мы говорим, будто возникшее есть возникшее и возникающее есть возникающее, а то, что возникнет, есть то, что возникнет и что есть не-сущее; все это совершенно неточно. Впрочем, сейчас неподходящее время для выяснения всего этого».

[Прокл]: «По этой причине, соответствующей целям настоящего исследования, в целом обращенного на физические проблемы, он говорит,[1] что более подробное рас-

---

последовательности чинов сущего у неоплатоников осмысливались через эту триаду. Существовать каким-либо образом означает реализовывать в себе эти три аспекта сущего. С другой стороны, данная триада была триадой умопостигаемого сущего. Проявляя ее, время становится средней, двойственной сущностью, опосредствующей связь бытия—жизни—ума с чувственным бытием.

Первообразец для времени — вечность. Именно она содержит в себе указанную триаду и одновременно разделена в ней (вечность жизни — не то же, что вечность ума). При помощи вечности и времени сущее привносит в мир бытие, жизнь — жизненное становление, ум же — определенность становления.

По предположению Диллона, Ямвлих считал, что ум выступает здесь принципом индивидуации, порождая серии пребывающих во времени самостоятельных и умных сущностей, в то время как бытие и жизнь производят соответствующие им континуальные (мы бы сказали — «субстанциальные») качества.

Прокл (см. 45,12) считает концепцию Ямвлиха слишком надуманной. Он предпочитает двухчастное деление, соотнося «старше или младше» в тексте Платона со «стать таким когда-то», а «возникает впоследствии» с «возникает сейчас».

[1] Речь идет о Платоне.

смотрение этих вопросов будет делом другого исследования, логического, как думает бо́льшая часть комментаторов (ибо именно в логических исследованиях обычно рассматривается, является ли не-сущее предметом мнения), или теологического, как утверждает божественный Ямвлих и как считаю я сам. Ибо в "Софисте" проводится обширное обсуждение несуществования в различных его смыслах и также в "Пармениде",[1] по поводу родственных вопросов из которого Тимей[2] действительно утверждает, что должно совершить исследование. Хотя он и различает предметы, отделяя их один от другого в том, что всегда есть, и в том, что возникает и уничтожается, в отображении и в парадигме, в вечном и в находящемся во времени — желая согласовать должные эпитеты для каждого рода, так же как не переносить то, что применимо правильным образом к возникновению во времени, на сущности, которые более просты и божественны, не смешивая частные достоинства высших порядков с теми, что возникли в движении и изменении, — [несмотря на все это] он откладывает более глубокое иследование этих вопросов до более подходящего случая.[3] Ибо это было обычаем не только

---

[1] Имеются в виду следующие места: «Софист» 237b–241d, где обсуждается не-сущее, и «Парменид» 155e–157b, где речь идет о «вдруг» и ставится вопрос о характере движения: континуально оно или же дискретно. Для ранних платоников «Софист» был логическим диалогом.

[2] Тимей, устами которого вещает Платон.

[3] Тема небытия возникает в этом фрагменте потому, что пребывающее во времени относится к становлению, но не к бытию в собственном смысле этого слова. Ямвлих имеет в виду следующие слова Тимея: «Что касается остальных планет и того, где именно и по каким причинам они были там установлены, то все это принудило бы нас уделить второстепенным вещам

Платона, но, прежде Платона, пифагорейцев, которых особенно восхвалял Аристотель и которые занимались философскими вопросами в исследованиях, каждое из коих посвящалось особой теме».

Фрагмент 68

СИМПЛИКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФИЗИКУ"». I. 794. 21

На 38b–c: «Время же возникло вместе с небом, дабы, вместе рожденные, они и распались бы вместе, если наступит для них распад. Первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько это возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает всю вечность, образ же возник, есть и будет в течение всего времени».

«В десятой главе третьей книги комментария на "Тимей" Ямвлих писал:

"По этим основаниям время также, насколько это ему возможно, уподоблено образцу вечной природы, и данное [время][1] похоже на вечность, и уподоблено себе,[2] насколь-

---

больше времени, чем того требует наше рассуждение. Быть может, когда-то позже мы займемся и этим...» (см. 38d–e.)

[1] Нет сомнений, что речь здесь идет уже о времени «физическом».

[2] Ибо время — это образ, который как бы постоянно дублирует себя. Это место в тексте Ямвлиха, правда, ставит текстологическую проблему по поводу соответствующего пассажа из «Тимея». В используемых обычно изданиях Платона принято чтение «αὐτὸς αὑτῷ». Прокл так и понимает Платона, коммен-

ко это возможно на основании его единообразной природы, и создается через единую энергию, и выступает в согласии с ней, и дает определение всем вещам, которые возникают, даже отличаясь друг от друга[1]».[2]

Фрагмент 69

СИМПЛИКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФИЗИКУ"». I. 794. 26

На то же место

«[Ямвлих] демонстрирует и другие аргументы на ту же тему:

"Ибо первообраз существует, пребывая всю вечность, образ же возник, так что он есть и будет в течение всего времени.[3] Итак, то, что существует в умопостигаемом как

тируя это место таким образом, будто здесь речь идет о подобии времени вечности. По Ямвлиху же, должно получаться чтение «αὐτὸς αὐτῷ» — и тогда речь идет о подобии времени самому себе (и о сохранении себя, таким образом, «все время»). Только ли с разночтением в рукописях мы встречаемся здесь?..

[1] В отличие от времени, которое, строго говоря, в каждый «момент времени» едино с собой («подобно себе»).

[2] В соответственном месте своего комментария (51.21) Прокл не ссылается на Ямвлиха. Он рассуждает о том, отчего время — нечто более высокое, чем небеса, — связано с ними и даже некоторым образом существует ради них. Ответ на эту апорию несложен — потому что оно создано ради уподобления всего сотворенного парадигме.

[3] Еще одно разночтение с Платоном принятых изданий — что мы постарались подчеркнуть в переводе. В первой части фразы

парадигма, в становящемся превращается в образ. И то, что там существует согласно вечности, здесь — согласно времени. И то, что в умопостигаемом есть в "сейчас" по бытию своему, здесь становится в продолжение всего времени. И сущее, пребывающее там равным себе образом, в этом месте проявляется как то, что становится и еще только будет. И, неразъединенное там, здесь разъединено. И теперь средняя, двойственная природа времени становится очевидной, ибо время является средним между вечностью и небесами; оно двойственно, так как приходит к существованию вместе с космосом, будучи упорядоченным вечностью; и предводительствует космосом, уподобляясь вечности"».

Фрагмент 70

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 257b, III. 59. 22

На 38с: «Сотворив каждому из них тела, бог поместил их в круговые движения (τὰς περιφοράς), по которым происходит кругообращение иного — семерых в семь».

упущено ὄν. Во второй — вместо γεγονώς τε стоит γέγονεν, ὥστε. Трудно сказать, кто «повинен» в этом разночтении: Ямвлих или цитирующий его Симпликий?

«Но следует ли назвать их "круговые движения" эпициклами,[1] или же переворачивающимися сферами,[2] или же целыми сферами, в которых расположено каждое из небесных тел,[3] или же ничем из этого, но, скорее, их умными

---

[1] Что такое «τὰς περιφοράς» — вот основной вопрос фрагмента. Концепцию эпициклов в своем истолковании данного места Платона применял Адраст (см. *Theon Smyrn.* Expos. 158–166). Саму теорию эпициклов создал Гиппарх из Александрии (II в. до н. э.; впрочем, возможно, их открыл живший еще столетием раньше разработчик теории эксцентра Аполлоний из Перг). Введение их вызвалось сложностями, возникающими при работе с концепциями гомоцентрических сфер платоника Евдокса и Аристотеля.

Если наличие нескольких сфер на каждую из планет, имеющих один или несколько центров (в случае принятия гипотезы Аполлония), еще объясняло замысловатую траекторию их движения, то нужно было показать, по какой причине планеты то приближаются к Земле, то удаляются от нее. Это явление — периодического приближения и удаления Марса и Венеры — было «открыто» в раннем эллинизме (по крайней мере, сообщения о нем до нас дошли от ссылающегося на астрономов того времени Симпликия). Эпицикл — то есть траектория обращения планеты вокруг некоторой точки, каковая сама совершала обращение вокруг Земли (по «деференту»), — и объяснял эту странность в поведении планет.

[2] «Переворачивающиеся сферы» — концепция того же Евдокса, несколько переработанная его учеником Каллиппом. Суть ее заключается в наличии ряда движущихся с различной скоростью и в различных направлениях сфер, «результирующая» которых описывает видимое движение каждой из планет. У Евдокса всего было 26 сфер, у Каллиппа — 33.

[3] «Целые сферы» — концепция Евдокса, очень популярная во второй половине IV в. до н. э. См.: *Аристотель.* Метафизика, 1073b. Впрочем, Диллон предполагет, что здесь речь может идти и о ранних физиках, которые таким простейшим образом могли представлять движение планет.

душами, как утверждает божественный Ямвлих? Ибо как прежде он [(демиург)] создавал всю массу тела внутри души, так же и сейчас он помещает семь тел внутри семи умных душ, в то же время помещая над ними души и умы.[1] И, поскольку кругообращение иного всецелой души было создано задолго до семи божественных тел, он разумно замечает это, дабы напомнить нам, о чем говорилось: "тот круг иного всецелой души совершает круговращение..."[2] И вновь, пусть это будет рассмотрено вкратце, поскольку [таковое круговращение] на самом деле нераздельно, — хотя и говорят, что оно разделено, — и поэтому его единство не нарушено при делении на семь циклов».

Фрагмент 71

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 258e–259b, III. 65. 7

На 38d: «Луну на первый к Земле, Солнце — на второй от Земли, Утреннюю звезду и ту звезду, что посвящена Гермесу и называется по его имени, — на тот

---

[1] Платон говорит в «Тимее»: «дабы время родилось из разума и мысли бога, возникли Солнце, Луна и пять других светил...» (см. 38c.) Таким образом, Ямвлих утверждает, что в комментируемом тексте речь идет не о видимых астрономических явлениях, а об умной структуре времени и о душе. Действительно, Ямвлих отстаивает разделение целостной души на семь частей (см. выше); следовательно, семь умных душ планет выступают манифестацией именно целостной души.

Прокл несколько корректирует позицию Ямвлиха, утверждая, что планетные тела находятся в «силах целостной души».

[2] Судя по всему, не буквальное цитирование. Ср. «Тимей», 38c.

круг, что бежит равномерно с Солнцем, но противополагаясь его силе.[1] *Поэтому Солнце, звезда Гермеса и Утренняя звезда поочередно и взаимно догоняют друг друга».*[2]

«Божественный Ямвлих, однако, не допускает ни введения эпициклов, ибо они являются искусственными изобретениями и чужды мысли Платона,[3] ни занятия

---

[1] Эта фраза является главной проблемой в интерпретации данного фрагмента. Халкидий приводит три его физических интерпретации (принадлежащих, по мнению Диллона, средним платоникам).

1) Гермес и Афродита двигаются в противоположном Солнцу направлении — с запада на восток.

2) Гермес и Афродита кажутся противоположными светилами — как утренняя и вечерняя звезды, либо догоняющие Солнце, либо обгоняемые им.

3) При зрительном наблюдении кажется, что Афродита находится то «над» Солнцем, то «под» ним, делая в каждом из этих случаев отклонение на 50 градусов. Она далее всего на западе от Солнца, когда появляется как вечерняя звезда, и далее всего к востоку, когда появляется как утренняя. Можно полагать, что, по мнению Прокла (и Ямвлиха), эти толкования являются слишком наивными.

[2] Чтобы были более понятны спекуляции платоников по поводу движения планет, приведем порядок, в котором они располагались, согласно античным астрономам, по отношению к Земле:

Кронос
Зевс
Арес
Афродита
Гермес
Гелиос
Селена
Земля.

[3] То есть будут анахронизмами.

"душой", поскольку [последнее есть] погружение в пустые грезы по поводу всяческих интервалов и входов, и выходов, и сочетаний, что также не соответствует учению Платона.[1] Где, спрашивается, Платон разделяет восхож-

---

[1] Здесь критикуется Порфирий. Он считал, что различие в скоростях планет, а также противоположение Афродиты и Гермеса Солнцу вызвано различием в их душах (см. у Прокла чуть выше: 64. 11):

«Причину равенства и неравенства движений трех планет эти экзегеты [Ямвлих и Феодор] относят к уму. Планеты, будучи соотнесены с сущностью или непосредственно, или через посредников, либо стремятся к одной и той же цели, даже если и делают это опосредованным образом, либо же к различным целям. Солнце, будучи сущностью, отправляется к уму через жизнь, Афродита, хотя и является умом, также стремится к нему через жизнь. Гермес — это жизнь, но он направляется к уму через сущность. Ум, к которому обращаются все эти три [планеты], в одном случае — сущностный, в другом — умный, в третьем — жизненный. Вот почему, хотя они и двигаются с разными скоростями и представляется, что при этом они то отстают, то обгоняют друг друга, тем не менее оказываются все в одном и том же положении.

Что касается Кроноса, Зевса и Ареса, то они должны быть в разных промежутках и потому имеют различные скорости, но даже если они пребывают в одних и тех же промежутках, то двигаются не с одной и той же скоростью. Как, к примеру, если Крон пребывал в сущности и направлялся к сущности, в то время как Зевс делал это через посредство ума, а Арес — через ум и жизнь, то один из них пребывал непосредственно в жизни, другой же — через один средний член, третий — через два? Ведь, таким образом, они не будут иметь одинаковые скорости. Ибо [на самом деле] среди планет первая триада относится к сущности, вторая — к уму, Луна же — к жизни, охватывая в себе все рождение и простирая себя до самих глубин земли».

Диллон считает концепцию Порфирия классификацией «Халдейских Оракулов». Получается три сущности или сущностных

дение к сущности через жизнь, через ум и через сущность? И где он приравнивает Кроноса к сущности, следующего за ним [то есть Зевса] к уму и третьего [Ареса] к жизни?

Отвергнув это, он выдвигает несложную теорию: он говорит, что Луна является первой в месте, окружающем Землю, имея связь с физическим логосом и будучи матерью для всего рождающегося (ибо все оборачивается вместе с ней, растет, когда она растет, и уменьшается, когда она уменьшается); Солнце же — над Луной, поскольку оно открыто наполняет Луну своими силами[1] и имеет соразмерность с отцом порождения. И над Солнцем — Афродита и Гермес, являющиеся солнечными и помогающими ему в демиургии и служащие завершению целого; по этой причине они и бегут одинаково быстро с Солнцем и находятся над ним, ибо принимают вместе с ним равное участие в творении. Противостоят же они ему не [только] по причине движения эпициклов, как утверждают математики (мы уже упоминали об этом выше[2]), не потому, что Солнце

царя, три демиургических ума и «ὑπεζωκώς», которая может быть отождествлена с Гекатой (Луной).

Если, критикуя Порфирия, Ямвлих критикует и халдеизм, тогда мы должны были бы предположить, что данный комментарий был написан им *до* увлечения «Халдейскими Оракулами» и упомянутое выше сочинение «О боге-демиурге из "Тимея"», в котором содержалось немало скрытых ссылок на халдеизм, должно было появиться значительно позже комментария на «Тимей». Однако, на наш взгляд, все сложнее: Ямвлих хорошо знал «Оракулы» еще во время написания «О египетских мистериях». Неоднократно он выходит на тематику «Оракулов» и в настоящем комментарии. Думаем, что вместо умозрительных гипотез о периодах творчества Ямвлиха следует исходить из его определенной внутренней свободы по отношению к источникам, что и поднимает его над уровнем ординарных экзегетов.

[1] Даруя ей свой свет.

[2] Имеется в виду Прокл, который, как и Ямвлих, не применял теорию эпициклов к данному месту (см. 65. 1).

является причиной раскрытия тайных вещей, они же — причиной сохранения тайн, как провозглашают астрологи, но и по причине божественной силы, которую упоминал Платон.[1] Ведь сила Солнца является чем-то удивительным и непреодолимым[2] и потому она несоразмерна самой себе, в то время как силы Афродиты и Гермеса сияют соразмерно себе и умеренно, всегда обращаясь вместе с Солнцем, представляя собой гармонию солнечной [деятельности] творения. Ведь обе планеты являются причинами объединения — как Гермес, который соединяет себя с творением дня и ночи и становится и мужским, и женским, так и Афродита, которая имеет силу связывания и соразмеривания того, что разделено[3]».[4]

---

[1] См. фрагмент, который комментируется.

[2] Недаром в «Государстве» оно выбрано Платоном образом блага в сущем, которое воспринято через ощущения. Об этом и говорит чуть выше Ямвлих, утверждая, что Солнце «соразмерно отцу порождения».

[3] Описание деятельности Афродиты, данное Юлианом (см. Or. 4, 150), полностью соответствует данному рассуждению. Афродита, заключающая в себе сопутствующую причину, помогает царю Гелиосу, заключающему в себе причину первичную. Можно предположить, что и это суждение проистекает из Ямвлихова дискурса.

[4] Ямвлих рассуждает только о четырех планетах. Об остальных трех — вероятно, под влиянием Халкидского философа — кратко говорит Прокл. У последнего получается, что Кронос и Арес противопоставлены друг другу, Зевс же уравновешивает их.

Фрагмент 72

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 268b–c, III. 104. 8

На 39е: «Сколько и каких видов усматривает ум в самом живом существе, столько же он и осуществляет».

«Этих [Нумения и Амелия] божественный Ямвлих так же успешно опровергает,[1] добавляя, что в “Софисте”, “Филебе” и “Пармениде” Платон не совершал подобных разделений в божественных порядках, — как утверждают эти люди, — но что он дал там различные описания по поводу каждого чина, разделив гипотезы одну от другой, отдельно — гипотезу о едином, отдельно — о целом, и разделил по порядку все подобные чины, каждый — согласно свойственному ему определению».[2]

---

[1] Критикуя Нумения, Ямвлих и Прокл наносят удар по центральной онтологической схеме этого мыслителя. Как сообщает Прокл (103. 28), Нумений отождествляет само живое существо с Первым богом, который мыслит, используя как инструмент Второго бога. Последнего Нумений отождествляет с платоновским умом, который, в свою очередь, создает мир, используя как инструмент Третьего бога, отождествляемого с размышлением / рассудком («ὁ διανοούμενος»). Прокл уже сообщал о трех богах Нумения: Отце, Творце и творении, или, как их называет сам Нумений — «πάππος», «дед»; «ἔγγονος», «потомок»; «ἀπόγονος», «внук», «произошедший» (см. I. 303. 27). Нумений, следовательно, постулирует двух демиургов, один из которых использует второго как инструмент.

Амелий выводит из этого места в «Тимее» свою триаду демиургического ума: «ὁ ὤν», которое он отождествляет с подлинным живым существом, «ὁ ἔχων», которое он выводит из «ἐνούσας» («усматривает») в тексте самого Платона, и «ὁ ὁρῶν» (граница) от «καθορᾶν» (там же).

[2] Суть критики Проклом воззрений Нумения и Амелия заключалась в утверждении, что Платон помещает идеи в подлиннное

Фрагмент 73

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 275а, III. 118. 16

На 40а: «И отвел ей[1] *место в разумении лучшего,*[2] *указав следовать за ним, распределив данный род вокруг по всем небесам, изукрасив всецелое и создав истинный космос».*

«Но — как мы говорим — одушевление звезд влагает в них свойственные им души, соединяя их с всецелой душой кругообращения тождественного, и является также причиной их восхождения к космической душе, устроя их в самой умопостигаемой парадигме. Эти определения разделил божественный Ямвлих, когда он помещал в парадигму “разумение лучшего”».[3]

живое существо, не выделяя их в особый чин. По поводу Нумения Прокл замечает (103. 25), что его разделения имеют важный характер, однако они не соответствуют тем, что совершает Платон для различения мыслящего ума от рассуждающего. Платон не отделяет энергии от действующей сущности: в случае богов энергия слита с их сущностями, поэтому здесь нельзя разделять ипостась мышления от ипостаси объектов мышления (идей). Но ведь именно Ямвлих — вопреки Нумению — утверждал, что демиург охватывает собою *все* умопостигаемое. Следовательно, позиция Прокла сформировалась под его влиянием.

[1] Огненной идее божественного рода.

[2] Греч.: «τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν».

[3] Диллон обращает внимание на то, что в этом отрывке, при описании процесса одушевления звезд, используются понятия, которые изображали деятельность теургии в трактате «О египетских мистериях»: «σύναψις» — «соединение», «ἀναγωγή» — «восхождение», «ἐνίδρυσις» — «устроение».

Фрагмент 74

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 282а, III. 139. 2

На 40b–c: «Кормилице же нашей он установил тесниться вокруг оси, проходящей через Все, поставив ее стражем и демиургом ночи и дня — как старейшего и почтеннейшего из божеств, рожденных внутри небес».

«Однако, даже если, как говорит божественный Ямвлих, мы желаем услышать [фразу] “вокруг оси, проходящей через Все”, как указание на небеса,[1] мы не должны удаляться от платоновского образа мысли. Ибо, как сам он [Платон] говорит в “Кратиле”,[2] астрономы называют небеса “полюсом”,[3] поскольку те обращаются гармоничным образом».[4]

---

[1] А это возможно лишь в том случае, если в тексте Платона стоит слово «ἰλλομένην» (то есть указание на вращение), а не «εἰλλομένην» (указание на сплочение и «теснение» вокруг чего-либо). Ямвлих и Прокл, судя по всему, принимали чтение, которое современные издатели предпочитают более легкому для понимания первому варианту (см. русские переводы этого места). Прокл, например, считает, что выражение Платона обозначает сжимание и удерживание на одном месте, а не «вращение» (см. 138. 7).

[2] См. «Кратил», 405c–d.

[3] Или «земной осью» — «πόλον».

[4] Прокл (139. 7) продолжает, говоря, что мы не должны представлять Землю вращающейся вокруг этой оси в пространственном смысле, но как стремящуюся уподобиться сферичности небес путем собирания себя вокруг своего центра. Таким образом он отрицает *механическое* понимание этого вращения, видимо, следуя толкованию Ямвлиха, вновь отстаивавшего более «высокое» понимание текста Платона.

Из книги IV

Фрагмент 75

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 290f–291b, III. 167. 32

На 40е–41а.

«Остается указать, каких взглядов мы должны придерживаться относительно этих богов, о которых напоминает Платон,[1] ибо некоторые из древних связывали рассуждения о них с мифами, другие же вращались своей мыслью вокруг отеческих преданий, третьи — охранительных сил, четвертые — этических рассказов, пятые — душ.[2] Все они были достаточно полно опровергнуты божественным Ямвлихом, как не понимающие мысль Платона и как не указывающие на само положение дел.

Согласно же истинному способу толкования, нужно сказать, конечно же, что Тимей, будучи пифагорейцем, следует пифагорейским началам. А это — орфические начала: ведь тому, что Орфей мистически передавал при помощи тайных словес, этот Пифагор научился будучи посвящен в Либетрах Фракийских Аглаофамом, посвяти-

---

[1] То есть — подлунных богов. Именно подлунные боги, судя по всему, и были предметом толкования в настоящей книге Ямвлихова комментария.

[2] Данные боги участвуют в управлении космосом. Исходя из этого можно выдвинуть предположение, что за пятым родом комментаторов скрывается Плотин, который был убежден, что частные души тоже участвуют в управлении космосом. Что касается первых четырех родов, то этические спекуляции можно было бы приписать Порфирию (в связи с общим тоном его комментариев на «Тимей»), все же остальное — средним платоникам и платонизирующим стоикам.

телем, открывшим ему мудрость, которой научила Орфея его мать, Каллиопа. Ибо [все] это названный Пифагор утверждает в "Священном слове"».[1]

Фрагмент 76

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 287а, III. 173. 11

На 40е: «От Геи и Урана родились Океан и Тефия».

«Я вижу, что божественный Ямвлих понимал "землю" как то, что заключает в себе все, что постоянно и неподвижно в сущности внутрикосмических богов и их энергий и в их вечном круговращении, а также великие силы и целостные жизни; небеса же — как происходящую от демиурга демиургическую энергию, целостную и совершенную, и исполненную собственных сил, наличествующую вокруг демиурга,[2] словно бы являющуюся границей самой себя и всецелого».[3]

---

[1] Ямвлиховское авторство второго абзаца этого фрагмента подтверждается тем, что то же самое говорит сам Ямвлих в трактате «О жизни Пифагоровой», 146: «Из самого текста "Священного слова" ясно, кто даровал его Пифагору. Ибо оно гласит: "Рассуждение о богах Пифагора, сына Мнемарха, которому он научился, посвященный в мистерии в Либетрах Фракийских с помощью посвятителя Аглаофама, сообщившего, что Орфей, сын Каллиопы, получивший от нее знание на Пангейской горе, возвестил"».

Диллон предполагает, что следующее у Прокла ниже изложение теологии Орфея также принадлежит Ямвлиху.

[2] Не только небеса, но и земля не соотнесена ни с чем материальным — что в принципе понятно: Платон пока еще не начал говорить о создании тел.

[3] Прокл, напротив, склонен отождествлять землю и небеса с силами беспредельного и предела, насколько те проявляются в подлунном.

Фрагмент 77

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 293e–f, III 177,28

На то же место

«Но божественный Ямвлих определяет Океан[1] как среднюю движущую причину, которая божественна и которой причастны первичным образом срединные души[2] и жизни, и мышления, и деятельные природы, и наиболее пневматические среди стихий, то есть воздух и огонь. Тефис (некоторые утверждают, что она является самой сущностью воды; другие — многопеременчивой природой; третьи — что она содержит все в добром порядке[3]) Ямв-

---

[1] Океан и Тефия понимались неоплатониками как два средних члена между землей и небом (Геей и Ураном). Порождение последними детей равно рождению пропорциональной связи.

Здесь под Океаном явно понимаются не воды, но, скорее, некие праводы (как под Тефией — правоздух). Уместно вспомнить о Гомере, представлявшем Океан и как родителя богов, и как некий поток, охватывающий обитаемую землю. Действительно, элемент «ὠκ» в имени Океана может быть связан с «ὠκύς», «быстрый», и потому Ямвлих называл его средней движущей причиной, которой причастны наиболее пневматические элементы — воздух и огонь. Последнее является прямой стоической цитатой. Напомним, что в стоицизме развивалось учение о «тонусе», то есть напряженности движения пневмы. Чем более напряженно ее движение в теле, тем более последнее «духовно», то есть разумно и самосознательно. Ямвлих же использует критерий быстроты и напряженности движения для оценки того, насколько природные стихии близки пневме.

[2] Возможно, имеются в виду души, средние между всецелой и частными душами.

[3] Речь идет об одной из этимологий имени Тефис («Τηθύς»): в данном случае от «εὐθημων» («хорошо устраивающий»).

лих представляет действенным началом в энергии, которому причастны постоянные мышления и души, и природы, и силы, и, к тому же, некие твердые места — либо земли, либо воды, — которые приуготовляют седалище для стихий».[1]

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 296d, III. 179. 30

На то же место

«Как говорил божественный Ямвлих, Тефис должна быть определена как хорег размещения (θέσεως) и постоянного устроения (καταστάσεως)».[2]

---

[1] Прокл, начиная обсуждение того, что из себя представляют Океан и Тефис, обращает наше внимание (176. 10) на то, что здесь не идет речь о каком-либо соединении первоначально разделенных элементов для получения новых двух сущностей, «как ошибочно постулируют некоторые», но что они родились «благодаря соединению и сплетению нераздельных сил», каковое теологи называют «браком» (γάμος).

Если Океан является средней причиной, то что является первичной по отношению к нему? Диллон небезосновательно предполагает, что это — Фанес. В одном месте Прокл называет Фанеса первой причиной появления умопостигаемой жизни (III. 101. 9).

[2] Перед нами еще одна скрытая этимология имени Тефис, возможно, заимствованная из стоических источников. Во всяком случае, она проясняет, что имел в виду Ямвлих под «твердыми местами». Тефис — богиня, отвечающая за *размещение* стихий в сущем.

Фрагмент 78

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 296d, III. 187. 24

На 40е: «От них — Форкий, Кронос с Реей и всё их поколение».

«Божественный Ямвлих тем не менее относит их [Форкия, Кроноса и Рею] к трем сферам между землей и небесами; ибо те, кто прежде них [Океан и Тефис?[1]], разделили подлунный космос надвое, эти же — натрое.[2] И Форкий,[3] согласно Ямвлиху, правит над всей влажной сущностью, содержа ее нераздельной. Рея же — богиня, держащая вместе текучие (ῥεόντων) и имеющие вид воздуха (ἀεροειδῶν)[4] дуновения. Кронос же направляет высшее и самое тонкое место воздуха, занимая, согласно Платону, середину, ибо среднее и центр среди нематериальных сущностей имеет бо́льшую силу, чем то, что вокруг него.

(Ибо какое имеет значение то, что мы не говорили подробным образом об их порядке — каким образом Кронос выше Форкия? Ведь они едины и подобны друг другу.) Но

---

[1] Или же имеются в виду Уран и Гея? Первые вызывают разделение средних чинов космоса, эти же — высших.

[2] Трудно сказать, возможно ли это разделение натрое отождествить с халдейским разделением на три материальных космоса, которыми правят соответственно «Отец», «Сила» и «Ум» (см. *Пселл.* Изъяснение... 1149c).

[3] По Гесиоду, это — сын Геи и бога морей Понта. Однако Платон (и его комментаторы) выбирают, судя по всему, орфическую генеалогию богов, где Форкий рожден от Геи и Урана.

[4] Мы постарались выделить эту скрытую этимологию — в данном случае достаточно типичную для античного понимания имени Реи.

если кому-либо нужно совершить различение, лучше всего последовать порядку Ямвлиха, который считает Кроноса монадой, Рею же — диадой, вызывающей неким образом находящиеся в Кроносе силы, Форкия же — телесиургом исхождения, наконец, непосредственно идущих за ним царей[1] — производящими из него[2] видимое устроение: ибо им было уделено это место [в последовательности]».

Фрагмент 79

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 297c, III. 190. 4

На 40e–41a: «От Кроноса и Реи — Зевс с Герой и все те, кого мы знаем как их братьев и сестер, а уже от них — новое потомство».

«Далее, кто они и какое место они занимают? Божественный Ямвлих утверждает, что Зевс является телесиургом всего становления,[3] Гера же — причина силы и связи всего,[4] и его наполнения и жизни, братья же ее[5] — это те, кто едины с ними в создании генесиургической реальности, —

[1] То есть поколение Зевса и олимпийцев.

[2] Из Форкия.

[3] Этот Зевс определяется Проклом как низший среди Зевсов (190.19) — то есть как низший чин Зевсовой последовательности. Напомним, что у Прокла имелись соименные последовательности, то есть череда Зевсов, Афродит и т. д. Они представляли собой фиксацию одного и того же принципа в своеобразных формах различных чинов.

[4] То есть ее деятельность схожа с деятельностью, которую осуществляет Океан в своем чине.

[5] Имеются в виду Посейдон и Аид.

сами же являются умами, исполненными подобными же совершенством и силой, что и те[1]».[2]

Фрагмент 80

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 299d–e, III. 197. 8

На 41а: «Когда же все боги — как те, чье движение совершается на наших глазах, так и те, что являются нам лишь когда сами того захотят, — получили свое рождение, родитель Всего говорит им следующее...»

«В них присутствуют также и силы от сверхкосмических богов, низошедшие либо от двенадцати гегемонов, либо же от кого-то другого, и от небесного хора исходит некий удвоенный распорядок, как говорит божественный Ямвлих. Ибо ведь от 21 гегемона[3] возникает 42 гегемонии генесиургических богов, в согласии с каждой удвоенной

---

[1] Итого перед нами четыре божества. Число четыре указывает на реальность становления, которую оно и описывает (ср. рассуждения Ямвлиха о «числах души»).

[2] Чуть выше приведенного фрагмента (189.22) Прокл говорит, что речь у Платона здесь идет о третьем и последнем исхождении божественных генесиургов, то есть об их четвертом чине (пребывающая генесиургия и ее исхождения).

[3] По мнению Диллона, число 21 получается здесь как умножение 7 (число планет) на 3 (материальные стихии, которые находятся между землей и небесной твердью, — вода, воздух, огонь). Тогда гегемон отвечает за воздействие определенной планеты на определенный элемент.

стихией, и от 36 декадархов[1] происходят 72 и другие боги — пребывающие в согласии с тем же, числом вдвое большие, чем небесные, силой же меньшие».[2]

[1] Декадарх (букв. — «десятник») — понятие из античной астрологии, возможно, сформировавшееся под влиянием астрологии Вавилона и Египта. Каждый из знаков зодиака делится на три части (им соответствуют три десятидневки). Декадарх имеет под своим началом десять дней (как десятник — десять солдат). Если умножить десять дней на тридцать шесть декадархов, то получится 360 — «астрономическое» число, почти соответствующее числу дней в году.

О деканах Ямвлих упоминает и в трактате «О египетских мистериях» (см. IX. 2).

[2] Умножение подлунных богов — результат стихии становления, в которую они погружены. Отметим, что здесь происходит именно умножение всех высших энергий и сил (а не сложение, например). Удвоение (а не утроение или учетверение) вызвано тем, что «вождем» умножения является диада. Характерно, что идея удвоения внутрикосмических богов встречается и в «Халдейских Оракулах».

Вообще разделение богов на занебесных, небесных и подлунных (или — у Прокла — сверхкосмических, внутри-и-сверхкосмических и внутрикосмических) вызывает воспоминание о трехчастной структуре богов в архаическом (в частности, индоевропейском) сознании: боги небесные, воздушные и земные.

Фрагмент 81

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ». II. 351; 358

На то же место

«В-седьмых,[1] существуют ли только свободные боги или имеются внутрикосмические декадархи, зодиакраторы,[2] горономы[3] и кратаны?..[4]

...В-седьмых, великий Ямвлих, следуя самому правильному образу мысли, не соглашается с тем, что дело обстоит именно так. Действительно, знаки зодиака являются некими частями космоса. Поэтому зодиакраторы — это внутрикосмические боги, из чего следует, что декадархи и те боги, которые подобны им, поделили между собой все [небесное устроение]. Свободные же боги одноименны с ними, поскольку они обособлены от тех же самых вещей и противостоят им же. Подобно им и каждый из космо-

---

[1] Обсуждая проблему соприкосновения-несоприкосновения из «Парменида» (148d и далее), Дамаский выходит на проблему не-соприкасающихся с другими чинами «свободных богов». Поскольку, согласно принятой Дамаскием последовательности анализа второй гипотезы «Парменида», речь здесь должна идти уже о небесном устроении и о внутрикосмических богах, он начинает использовать астрономические и астрологические термины.

[2] Боги, восседающие над видимыми знаками зодиака.

[3] Горономы — боги, «определяющие предел». Видимо, имеются в виду астральные божества, выступающие границами изменения эклиптики Солнца, а также смещений планет.

[4] «Головы» — боги, вероятно, определяющие, в какой момент воздействие знака зодиака становится определяющим.

Все перечисленные боги заимствованы неоплатониками из современных им астрологических представлений.

краторов[1] оказывается двойственным — внутрикосмическим и сверхкосмическим.[2] Соответствующий вывод мы сделали и в комментариях к "Тимею"».[3]

Фрагмент 82

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 306с, III. 219. 5

На 41b: «Поэтому, хотя, возникнув, вы уже не будете во всем бессмертны и неразрушимы, вам, однако, не придется испытать разрушения и получить мойру смерти, ибо мое решение будет для вас еще более мощной и неодолимой связью, чем те, что соединили вас при рождении».

«И эти слова "мойра смерти" вновь открывают нам многоразличные виды смерти. Ибо одна смерть — для демонов, называемых "по свойству", другая — для частных душ, третья — для живых существ, четвертая — для

---

[1] То есть планетных богов. Существуют надлунный космократор и тот, кто осуществляет планетное влияние в подлунном.

[2] Таким образом, Дамаский — очевидно, вслед за Ямвлихом — делает свободных богов «сверхкосмическими» представителями астрологических божеств, встроенных в те же «последовательности».

[3] Именно эта фраза и позволила нам включить данный фрагмент в число фрагментов из комментария Ямвлиха на «Тимей». Ссылаясь на собственные, утраченные ныне, комментарии на «Тимей», Дамаский дает понять, что именно из записок Ямвлиха по поводу последнего диалога он приводит скрытую цитату. Во всяком случае, данное место в целом созвучно предыдущему фрагменту.

одушевленных тел. Одна смерть сходна со снятием с себя хитона, другая же — это ниспадение души в становление, происходящее от симпатии к последнему. Третья — отторжение души и тела друг от друга, четвертая — лишение жизни, которая пребывает в теле, являющемся подлежащим.[1]

От всех этих видов смерти, соответственно, освобождены внутрикосмические боги и демоны "по сущности", которые сопровождают богов.[2] Ведь даже первый вид смерти не прилажен к ним, как утверждает божественный Ямвлих, сохранявший неизменность рода истинных демонов».

---

[1] «Феноменология смерти» выстраивается Ямвлихом путем разделения видов смерти на два уровня и благодаря двум же противопоставлениям.

Во-первых, противопоставляется смерть, являющаяся освобождением (и условием перехода к истинному бытию), смерти как закабалению становлением. Что понимать в данном случае под «хитоном»? Видимо, не тело, о котором идет речь во втором противопоставлении, но ту, рассеивающуюся по небесным сферам «нерациональную» часть души, которую неоплатоники называли «носителем» («колесницей»). Впрочем, возможно, что «хитон» — это световидное тело.

Вообще выражение «совлечь с себя тело», обозначающее смерть святых, встречается в текстах многих позднеантичных религиозных традициий — раннем христианстве, манихействе и т. д.

Во-вторых, противопоставляется смерть как освобождение от тела смерти как лишению жизни (то есть опять же смерти как проявлению зависимости от тела, свойственной, например, животным). В первом противопоставлении речь шла о смерти как мистериальном символе, указывающем на некие события, невыразимые человеческим языком. Во втором же — о смерти как эмпирической реальности.

[2] Ср. с этим местом расуждение Ямвлиха о непретерпевании «чистой от тела души» в трактате «О египетских мистериях» (I. 10). Демоны, следующие за богами, — реминисценция из «Федра».

Фрагмент 83

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 311b, III. 234. 32

На 41c–d: «Вы же завершайте, соединяя бессмертное со смертным».

«Третьи же,[1] с другой стороны, это те, кто устраняют все разрушение как с несущего, так и с неразумного, и объединяют постоянство носителя и неизменность неразумного, и объясняют "смертность" как относящуюся к тому, что имеет вид тела (σωματοειδὲς), каковое очаровано материей и заботится о смертном, — как истолковывает это Ямвлих и те, кто желал бы согласиться с ним. И они считают [носителя] не просто ипостасью, зависящей от божественных тел: как производимый от подвижной причины, он [носитель] может также меняться и от собственной природы, однако происходит [он все же] от самих богов, которые направляют космос и вечно приводят в нем все к совершенству».[2]

---

[1] Проклом обсуждается вопрос о смешении и возможной идентичности бессмертных и смертных стихий души (напомним: о телесном речь все еще не идет!). Ямвлих обсуждается в третью очередь (о тех, кто обсуждался перед ним, см. ниже).

[2] Таким образом, Ямвлих признает не только бессмертие носителя, но и тот факт, что он не распадается после смерти человека. В «Халдейских Оракулах» можно обнаружить подтверждение и этой точки зрения. См. *Пселл.* Изъяснение... 124а. Особенно красноречиво о наличии двух бессмертных душ — разумной и «носителя» — Ямвлих говорит в трактате «О египетских мистериях» (VIII. 6). Приведем всю главку полностью:

«Итак, как ты говоришь, большинство египтян то, что обращено к нам, поставили в зависимость от движения звезд. Нужно предоставить тебе более детальное истолкование истинного

//Прежде Ямвлиха у Прокла (234. 9 и далее) излагаются точки зрения:

1) Аттика, Альбина и «тех, кто согласен с ними». Они считают, что лишь разумные души бессмертны, и уверены в разрушении связанного с душой неразумного жизненного начала, а также пневматического "носителя" души. Последние имеют существование лишь «в склонности души к рождению», то есть пока она соединена с телом. Таким образом, бессмертен фактически только ум (что до

положения дел, исходя из герметических представлений. Ибо человек, как гласят эти книги, имеет две души: одна существует благодаря первому умопостигаемому и причастна силе демиурга, а другая вкладывается круговращением небес, в которое дополнительно привнесена богосозерцающая душа. Поскольку это на самом деле так, душа, нисходящая к нам из космоса, следует его круговращениям, а та, что умно присутствует благодаря умопостигаемому, превосходит созидающее становление окружение, и благодаря ей возникает и освобождение от рока, и восхождение к умопостигаемым богам, и вся та теургия, которая относится к нерожденному, совершается в соответствии с подобной жизнью» (пер. Л. Ю. Лукомского).

Остается вопрос, где пребывает эта вторая душа, если она не уничтожается и не растворяется в сферах? Диллон предполагает, что она превращается в какого-либо воздушного демона. Мы же склонны несколько «снизить» ее посмертный статус. Думаем, согласно Ямвлиху и тем, кто разделял его точку зрения, вторая душа («носитель»), становится тем предметом оккультных занятий, который в наше время ассоциируется с приходящими «с того света» духами умерших. Во-первых, подобные оккультные занятия были свойственны и позднеэллинистической магии, во-вторых же, это вполне соответствует архаическим (и, в частности, традиционным египетским) представлениям о наличии у человека такой душевной ипостаси, которая является носителем его физиологической активности и после смерти не удаляется к богам (т. н. «ка»).

известной степени сближает этих мыслителей с аристотелевской концепцией бессмертия «созидающего ума»).

2) В отличие от них, Порфирий и его последователи названы «более кроткими», чем предыдущие философы. Они считали, что ни «носитель», ни неразумная душа не разрушаются подобно материальным телам. Однако они распадаются на свои составляющие и некоторым образом возвращаются в небесные сферы, из которых изначально и были составлены, и что «тесто» (φυράματα) для них выделено небесными сферами, и что души во время своего нисхождения собирают его, так что «носитель» и неразумное начало как существуют, так и не существуют. Их смерть является всего лишь прекращением существования человека как одной целостной сущности, утеря им характера особи, являющейся ансамблем нескольких душевных ипостасей.[1]

В связи с первой группой авторов, описанных Проклом, возникает следующий вопрос: не получается ли так, что концепция носителя или «тонкого тела» (проблема носителя, собственно, и является проблемой тонкого тела), чье возникновение обычно относят к III столетию, была известна на сотню лет раньше?

Диллон приводит целый ряд свидетельств в пользу этого (р. 371–372). Вот они:

Климент Александрийский утверждает, что среди гностиков (а именно — среди последователей Василида) было распространено убеждение в наличии некой претерпевающей сущности, каковую они называли «приросшей душой» (см. «Строматы», II. 20). Гален указывает на возможность наличия световидного и эфирного тела, которое может

[1] Параллельные места воззрениям Порфирия можно обнаружить в «Халдейских Оракулах», у Плотина (IV. 3. 15) и у самого Порфирия в его экзегезе «О пещере нимф» (гл. 11).

служить первым носителем для души, само будучи нематериальным (De Placitis Hipp. et Plat. 643).[1] Автор трактата «О жизни и поэзии Гомера» (Псевдо-Плутарх) утверждает, ссылаясь «на Платона и Аристотеля», что умирающая душа забирает с собой «τὸ πνευματικόν», который действует как ее носитель (см. р. 128). Александр Афродисийский также знал доктрину «носителя» и, подобно Аттику и Альбину, отвергал ее.[2] Сам Ямвлих у Стобея (см. I. 378) передает мнение «платоников Эратосфена и Птолемея»[3], которые также полагали, что «носитель» существует. Наконец, надо упомянуть Оригена, которому была симпатична идея световидного тела души (см. «Против Цельса», II. 60).

К этому можно прибавить и учение о составе души, представленное в «Герметическом корпусе».[4] Здесь утверждается, во-первых, что после смерти человеческая (то есть разумная) душа покидает тело смертное и присоединяется к бессмертному телу,[5] и во-вторых, что неразумная часть души, также присутствующая в человеке, тоже бессмертна, но она не восходит до уровня бессмертного тела (возвращаясь в рождающиеся, смертные тела?). См. Stob. I. 290.

---

[1] При этом он, на самом деле, использует аристотелевские представления о питающей душе, выраженные, в частности, в De Gem. An. 736b.

[2] См. *Симпликий*. In. Phys. 964.

[3] Имеются ли в виду известные астроном и математик или же это некие платоники, носившие то же имя? В случае, если речь идет о знакомых нам Эратосфене и Птолемее, происхождение концепции «носителя» нужно еще более отнести в глубь веков.

[4] Хотя создавался он явно в III столетии, однако до возникновения школы Плотина.

[5] Здесь явно имеются в виду небесные сферы.

До нас дошли и другие классификации воззрений на бессмертие «второй души». Так, Порфирий (у Стобея, см. I. 350) утверждает, что разделение души на разумную и неразумную принадлежит Нумению.[1] Причем Нумений не просто полагал наличие двух частей души (или тем более — трех, как у Платона или Аристотеля), но считал, что существуют две принципиально разные души, обе — бессмертные.

Олимпиодор в комментариях на «Федр» (124. 13) описывает своих предшественников следующим образом: Нумений считал, что бессмертны и разумная душа, и «одушевленное свойство» тела. Плотин считал бессмертной «природу». Ксенократ, Спевсипп, Ямвлих, Плутарх (Афинский?) — и разумную, и неразумную души. Порфирий и Прокл — лишь разумную.

Действительно, Прокл разделяет воззрения, близкие порфириевским (см. 235. 9 и далее). Он соглашается с Ямвлихом, что «носитель» бессмертен, но указывает, что его бессмертие должно быть подробно разъяснено, поскольку уж сам Платон употребляет здесь слово «смертное». Согласно Платону (и не только Платону — но и Эмпедоклу, Анаксагору и т. д.), смертность должна указывать на составленность из стихий. Однако поскольку внутрикосмические боги, к которым обращается демиург, связаны с планетами, то стихиями здесь должны быть астрологические влияния.[2] Прокла можно понять таким образом, что планеты и ткут хитон для рождающегося человека, который тот возвращает им после смерти.

---

[1] Нужно заметить, что ранее Нумения такое разделение проводилось в среднем (платонизирующем) стоицизме, в частности — Посидонием.

[2] Представление, широко распространенное в герметических и гностических текстах.

Другая апория состоит в следующем: Платон еще не говорит о материи, поэтому как понять платоновские указания на тела? Как метафоры?

Прокл подкрепляет свою позицию точкой зрения Сириана. Для последнего существовало два аспекта носителя. Первый — бессмертный, второй — смертный. Первый бессмертен потому, что он создан демиургом и включает в себя «вершину»[1] неразумной жизни. Он связывает разумную и неразумную части души. Как преобразующий вторую в первую, он бессмертен. Как распространенный по второй — смертен, распадаясь во время восхождения души. Правда, данный аспект носителя погибает не сразу, но еще претерпевает некие страдания в Аиде.

Нам остается задаться вопросом: какое содержание вкладывали платоники в идею «носителя»? Видимо, под этой частью души понимался не только посредник, позволяющий бестелесной душе взаимодействовать с материальным телом. Едва ли здесь имелось в виду и «индивидуализирующее начало». Во-первых, это у Аристотеля, но не у Платона индивидуализирует материя (а носитель — в системе понятий Аристотеля — был бы материей для разумной души). Во-вторых, центром индивидуума для античной философии было разумное начало.

Видимо, носитель — это и центр эмоциональной жизни человека (в который мы обычно ошибочно «помещаем» наше «я»), и, в случае Прокла, субъект вменяемости моральной ответственности, и, возможно, обобщение неких феноменов мистериального опыта. //

---

[1] Диллон отмечает, что термин «ἀκρότης» (вершина) имеет у Сириана и Прокла специфический смысл. Он обозначает высшую инстанцию бытия данной сущности, в которой она объединена с более высокой ипостасью (для души, например, такая вершина — разум). При этом «вершина» не тождественна «монаде».

Фрагмент 84

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 315a–b, III. 247. 16

На 41d: «И вновь налил в тот самый кратер, в котором смешивал состав для души всего, остатки прежней смеси».

«Согласно божественному Ямвлиху, кратер на самом деле один,[1] некая же рождающая жизнь причина охватывает целую жизнь и собирает ее вместе, поддерживая себя некими демиургическими логосами, которые распространяются по всей жизни и по всем душевным порядкам и которые уделяют каждой душе в том, что ей свойственно, ее собственные меры соединения:[2] сначала первые по причине первичного смешения, затем же — вторичные по причине примешиваемого. Ведь поскольку этот чин относится

---

[1] Этому тексту предшествует ссылка на Аттика, который говорил о наличии двух кратеров. Вызвано было это его стремлением как можно более сильно противопоставить души божественную и человеческую. Утверждая, что различается сама демиургическая деятельность по созданию этих видов душ, ссылаясь на «Федр», где речь идет также о двух видах душ (души внутрикосмических богов и души человеческие), Аттик делал вывод, что и кратеров также должно быть два. Ямвлих же предпочитает говорить как о сущностном единстве этих душ, так и об их разнице по чину.

Противореча ряду других платоников, Плотин не производил такого жесткого различия между божественными и человеческими душами. Наоборот, для него любая частная душа — энергия «души всего».

[2] Возможно, как говорит Прокл, имеются в виду меры смешения тождественного, иного, сущности.

к другим,[1] все это является исхождением из кратера, которое уделено им для получения определенных границ жизни».

//В целом кратер исполняет здесь те же функции, что и Геката в «Халдейских Оракулах». Хотя тема Гекаты во фрагментах, сохранившихся от комментариев Ямвлиха на Платона, не затрагивается, при обращении к позднеантичным представлениям о созидании (в данном случае — о появлении жизни — и как единичной жизни, и как онтологического принципа), она становится очень важной. Поэтому мы позволим себе некоторое отступление по поводу феномена популярности Гекаты в поздней античности.

Когда античный критик христианства Цельс говорил о том, что проповедников этого «нового племени» более всего слушают «женщины да дети», он имел в виду древнее греческое представление о женской природе как темной и материальной. Студент, прочитавший в учебнике, что у пифагорейцев диада (двоица) отождествлялась с беспредельным множеством, злом и женской природой, будет убежден в репрессивном отношении мужского начала к женскому в античной культуре — в том числе духовной.

Однако так ли все однозначно было в древности? Да, Цельс всячески стремился доказать незаконность христианских суеверий. Но посмотрим, что он пишет в другом месте: «Они используют и соединяют всякого рода представления об ужасах, сплетая кое-как понятые древние сказания, они огорашивают и привораживают ими людей, подобно тем, что оглушают посвящаемых в корибанты...» Интересная вещь: христианские «сказки» подобны обладающим неким гипнотическим воздействием преданиям корибантствующих — и женская природа откликается именно на это.

---

[1] То есть к частным душам, связанным с «другими» — множественными телами.

«Темнота», «беспредельность» женской природы для древности вызывались ее захваченностью стихией Геи (земли), то есть порождения, сотворения. Именно женское тело вынашивает в себе новую жизнь, новое существо. Именно оно отпускает его от себя — и что бы ни писали древние медики о зачатии и родах, все равно для них и то и другое — таинства. Недаром Сократ, величайший античный мудрец, назвал свое, казавшееся современникам магическим, искусство беседы повивальным — ведь он помогал приходить к мысли так же, как повивальная бабка помогает роженицам.

Дионисийские культы, которые столь увлекали женскую натуру (вспомним легендарные истории о неистовствах менад и вакханок), происходили от древних календарных (земледельческих) ритуалов, имевших целью обеспечить обильный урожай и легкую жатву. Умирание и возрождение, радостное страдание вспаханной острым плугом, вынашивающей в своем чреве семя земли — весь этот непонятный, скрытый от взоров, но удивительно регулярный процесс сродни таинству, происходящему с женщиной, — а потому символическое и обрядовое воспроизведение его вызывало трансовые состояния, объяснять которые нужно скорее психоаналитику, чем историку.

Но оставим в стороне христианских проповедников и обратимся к другому явлению той же эпохи — куда более значительному; указывающему на происходившее переосмысление роли женского начала в целом.

Христианство пришло вместе с эпохой, мыслителей которой все более интересовали гностические вопросы: «кто мы?», «откуда мы?», «куда идем?». И, наконец, «как все это было создано?».

Мы уже видели, что большинство античных языческих философов первых веков нашей эры считали, что мы не можем говорить о создании мира «во времени».

9 Зак. 3295

Однако, поскольку все в мире откуда-то возникает, можно предположить, что отношения онтологические (то есть отношения абстрактно выделяемых уровней существования — чувственного, душевного, идеального, абсолютного) могут быть проинтерпретированы как отношения родителя–порожденного.[1] И это станет не просто данью условности человеческого языка: в рождении можно уловить и иные смысловые оттенки. Произойдет это в том случае, если мы перестанем мыслить рождение в физическом времени. Время — условие смысловых отношений, которые в языке выступают как последовательность действий, или же логический порядок описания сущего. Первое в таком времени — это наиболее фундаментальное, безусловное, являющееся причиной («родителем») всего остального. Но подобная первичность не требует разворачивания акта создания мира в физическом времени.

И здесь неожиданно возникают спекуляции по поводу пола высших, духовных, сущностей.

Филон Александрийский в своих аллегорических толкованиях Ветхого Завета утверждал, что в Логосе Господа идеи существуют исключительно парами. Одна из идей несет на себе отпечаток мужского начала, другая — женского (например, ум—чувство). В ту же эпоху ветхозаветная история о том, как некие ангелы сошли на землю, соблазненные красотой дочерей человеческих, вызывала споры о том, обрели ли при этом ангелы пол (соответственно мужской) или же утеряли некий «сверхпол», существовавший до разделения мужского и женского (то есть андрогинность).

---

[1] Это касается не проблем демиургии (созданности или несозданности физического космоса — проблем, которые мы уже рассматривали вместе с Ямвлихом), а вопроса о том, где лежит источник, дарующий саму полноту жизни (как «выхождения»).

Спустя еще одну сотню лет в большинстве гностических учений будет содержаться представление о том, что подле Неведомого Отца (бога-создателя) пребывает так называемая Плерома (Полнота) существования. Ее населяют идеальные сущности (Эоны), которые также организованы в некие подобия духовных брачных пар (сизигий). Например, брачных пар «Ума» и «Промысла», «Утешителя» и «Веры», «Желанного» и «Софии».

С последней парой связан самый знаменитый гностический миф, до сих пор не дающий покоя людям, тяготеющим к поэтическому восприятию судеб мира. Согласно гностику Валентину, София покидает своего духовного супруга ради того, чтобы самовольно породить космос, и оказывается разорвана. Духовное, высшее (небесное) остается в Плероме, страсти же, вызванные осознанием своего греха, воплощены в страждущей небес душе мира (Софии-Ахамот). Весь исторический процесс тогда можно понять как поиск Психеей своего небесного жениха.

Нас интересует в этом мифе не образ страждущей возвращения в брачный чертог заблудшей женской природы, а тот факт, что творческий акт связывается с женским началом.

С чем связана столь широкая популярность спекуляций о половой принадлежности Начала? Пожалуй, с тем, что в эти, «гностические», века средиземноморское человечество открывало природу психического. Душевное — центральная стихия и одновременно колыбель человеческого существования. Мужское и женское в нем — не физиологические различия, а существенные аспекты его природы. В известном смысле это *принципы*, а не половые признаки.

Гностическое и герметическое убеждение о равенстве «того, что наверху, тому, что внизу» — это один из аспектов «открытия психического». Божество выступает из

тьмы, находящейся на границе душевной жизни, как абсолютно далекое и великое и одновременно — близкое и малое.[1] Бесконечно отличающееся от мира и человека — по крайней мере, такого человека, каким он себя *знает*, — оно вместе с тем является ответом на гностические вопросы о смысле человеческого существования; поскольку именно божество — Причина.

В гностическом опыте оно познает самое себя.[2] И при этом познает нас. Психическая жизнь, выступающая в нашем опыте как наша собственная психическая история (судьба), становится жизнью самого божества,[3] которая является историей мироздания. Постигая себя, мы постигаем все; постигая бога — узнаем себя.

Мужское и женское в таком случае становятся частью истории, ее действующими силами, принципами. Психическая жизнь обязательно несет на себе признаки пола; следовательно, божество должно дать ответ на загадку их различия и одновременно переплетения в судьбе отдельного человека. Оно должно объяснить, отчего пол — это не только физиология, но и духовный момент.

Андрогинность божества, андрогинность первочеловека (перво-Адама, содержащего в себе все — и родившиеся, и еще не рожденные души) — одна из самых частых тем в западной мистике (Каббала, Беме и т. д.), заданная, очевидно, гностическими веками. Андрогинность — это

---

[1] Удаленность–близость, великость–малость божества — мистически истолковываемые образы из гностических текстов.

[2] Не стоит только понимать это суждение слишком буквально — как это делали, например, Юнг или Томас Манн в «Иосифе и его братьях». Божество познает самого себя не потому, что ему не хватает самосознания, а потому, что «в-себе» оно превыше всего, в том числе и знания.

[3] Выражается жизнь божества как судьба его инкарнаций — божеств-эонов.

не бесполость, но полнота и того и другого начал, это единство душевной природы и духовности.

Однако бог-андрогин — это Первопричина. Если мы говорим о силе произведения на свет, рождения, то здесь нужно переходить к женской природе, причем не низшей, материальной, но высшей, небесной. Женской природе, являющейся одним из принципов, благодаря которым в гностическом опыте складывается образ Начала.

Не являлся исключением из общего правила и неоплатонизм. С одной стороны, неоплатоники выступали принципиальными критиками гностицизма (в узком смысле данного слова) с его длинными генеалогиями божественных принципов, до буквализма доходящим пониманием духовной сизигии и т. д. Однако несомненный мистический заряд, присутствующий в их текстах, заставляет предположить, что и здесь можно обнаружить некоторые спекуляции на ту же тему.

Действительно, в сочинениях Прокла и Дамаския мы неоднократно встречаемся с богиней Гекатой, выступающей выражением творческой моши (силы-потенции), порождающей все сущее. В неоплатоническую философию (в данном случае, конечно, точнее будет сказать — теологию) — как мы уже говорили — она вошла не без влияния «Халдейских Оракулов».

Однако греки поклонялись Гекате и раньше. Дочь титанов Перса и Астерии,[1] Геката — страшноватое, темное божество, связанное с ночным мраком, привидениями (и охраной от них), ночной ворожбой. В древнегреческую культовую жизнь Геката была принята из пантеона карийцев (одно из малоазийских племен), причем достаточно рано. При раскопках Милета был обнаружен цилиндрический алтарь с посвящением Гекате двух пританов раннеархаического времени. Это означает, что первоначально

[1] Согласно Гесиоду.

ее культ мог иметь государственный статус и был при этом достаточно популярным. В классической античности ей приписывались и эпитет «хтония», то есть «земная», и эпитет «урания» («небесная»), что указывает на двойственность (точнее — докосмическую нерасчлененность) ее природы. О том же говорит эпитет Гекаты, встречающийся у Дамаския — «обоюдозримость».[1] У римлян Геката отождествлялась с Тривией, богиней перекрестков и колдовства, которое в архаическое время совершалось именно на перекрестках дорог (пересечении трех дорог!). Традиционные атрибуты Гекаты — факел и собака; в частности, для защиты от колдовства и всяческой нечисти рекомендовалось приносить в жертву собаку (при трех факелах, воткнутых в землю).

«Халдейские Оракулы» говорят о Гекате не один раз и, судя по сохранившимся фрагментам, этот образ выступал у них в различных ипостасях (вероятно, она «умножалась» так же, как боги в теологиях Ямвлиха, Прокла и других неоплатоников). Интересующая нас Геката, очевидно, представлена во фр. 50,[2] где говорится о ней как о «центральном пункте» между «первым и вторым богами», и во фр. 51. Если вспомнить, что середина в умопостигаемом и сверхумопостигаемом связывается поздними неоплатониками с жизнью, становится понятно халдейское утверждение, что лоно Гекаты полно «несущим жизнь огнем». В «Гимне к Гекате» Прокл, явно намекая на соответствующее место из «Филеба», где речь идет о «преддверии обители Блага» (64с) (но не на роль Гекаты как пограничного

---

[1] В этом отношении хотелось бы напомнить о гностическом представлении (воспроизведенном в некоторых богомильско-катарских преданиях) о том, что Ева рожает и от демонов (Каина), и от Адама (Авеля) — то есть от Праматери происходит и благое, и злое.

[2] Фрагменты по Де Пласу.

стража преисподней, как это полагается обычно при интерпретации Прокла), обращается к богине:

Радуйся, матерь богов многославная, с добрым потомством!
Радуйся ты, о Геката преддверная, мощная силой![1]

Итак, Геката — сила, таинственным образом рождающая сущее. В ней соединяется все то тайное, темное и превосходящее любое рациональное объяснение, что сопровождает появление на свет новой жизни. И вместе с тем она — самая благая из богинь, ибо без нее не могло бы существовать ничего.

Геката — универсальный посредник между высшей, Отцовской творческой причиной и всем тем, что ниже. При этом она не столько располагается ниже Отца, сколько пребывает в нем и одновременно вне него. Она — само выхождение творческой силы андрогинного Создателя. Вот как возвышенно описывается эта богиня в цитируемых Дамаскием «Халдейских Оракулах»:

Ведь непреклонные громы разят, вдохновленные им,
И громоносные груди светлейшего блеска, сиянья
Отцерожденной Гекаты...[2]

А вот как говорится об объединенности Гекаты с божеством-Создателем и одновременно о начале разделения истоков всего сущего в ней:

«...Берущие свое начало из источника роды оказываются более частными источниками, и в таком случае, разумеется, они в высшей мере объединены с соответствующими им целостностями,[3] так что из-за этого единства

[1] Строки 12–13, в пер. О. В. Смыки.

[2] См. *Дамаский*. О первых началах... 266 (пер. Л. Ю. Лукомского).

[3] Поскольку они — части целого и вне него не могут быть представлены (и помыслены). Частное — следовательно, не лежащее вовне, но поглощенное целым.

даже кажется, будто они вовсе не выходят за его пределы. Поэтому боги разделяют эти источники начиная с Гекаты и Зевса... Почему бы этому и не быть, коль скоро все они [источники]:

Выпрыгнули, —
как гласит оракул, —
суровые громы,
Полные молний груди сияющей блеском великим
Древлечтимой Гекаты, огня подпоясанный цвет.
Мощный дух полюсов...

Ведь они были внутри, и ясно, что «выскочили» из него.[1] Сложность описания природы Гекаты вызвана тем, что она — и первая (как выходящая из Отца), и вторая (как посредующая между Ним и творением).[2] Она, можно сказать, иллюстрирует пифагорейскую концепцию диады как начала, сопрягающего в себе и природу множества, и природу единства (как целого). Несколько выше цитированных мест Дамаский говорит в своем трактате «О первых началах...»: «Первый отец лишь один, а третий производит в самом себе неисчислимые частные истоки. Посередине же находится Геката, в соединении с единожды запредельным однородная, а вместе с дважды запредельным — многочастная. Следовательно, в согласии с собой, она оказывается целым и частями, в данном смысле весьма далеко отстоящими от целостности. Поэтому истоки в ней тесно переплелись, образовав единую совокупность,

---

[1] Там же, параграф 206.

[2] Мы прекрасно отдаем себе отчет в том, что предпринятый в данном наброске краткий эскиз представлений афинских неоплатоников о Гекате имеет достаточно общий характер: мы сознательно избегаем углубления в анализ отношений творческих функций Гекаты и структуры умопостигаемого сущего в неоплатонической метафизике.

поскольку ее объемлет некий золотой космос. Тот же космос, который заключен в дважды запредельном [боге], более заселен [то есть разделен, множественен]».[1]

От «обоюдозримой Гекаты», согласно V книге трактата Прокла «Платоновская теология», происходит не только сущее, но и души, и добродетель, и «природа».

Женское прежде мужского — по крайней мере, мужского не как некого духовного принципа, а как реальной характеристики мира. У гностиков «валентиновского толка» Ева становится носительницей спасительного Откровения. В нее вселяется небесная София, и именно Ева наставляет своего райского супруга Адама. Следовательно, даже райское Откровение первочеловека оказывается получено от женской стихии, породившей все. И темный, пугающий, «гекатовский» образ этой женской силы вызван не столько ее ужасной природой, сколько высотой ее статуса. Там, в вышине, где пребывает Геката-Ева-София, в ослепительной и непроницаемо-темной одновременно бездне, скрывающей совершенно сверхразумного начального бога (остающегося потусторонним любому мужскому или женскому принципу), оказываются совершенно бесполезными наши представления о том, что такое жизнь и что такое благо. Геката-София, родительница всего, — это порог существования, за которым простирается нечто совершенно неизведанное. Стоит ли удивляться тому, что она сама для человека той эпохи — олицетворение тайны?

Роль женской божественности в поздней античности и раннем Средневековье можно объяснять двояко. В первую очередь как возвращение к древним архетипам богини-матери. В таком случае все проявления женской природы в духовных поисках европейского человечества оказываются воспроизведением одних и тех же неосознанных установок.

---

[1] *Дамаский.* О первых началах... параграф 160.

Но можно и не унифицировать эпохи — хотя бы для того, чтобы не отказываться от очевидных предметных полей исследования. В таком случае мы не можем не обратить внимания на то, что «священный брак» земледельческих обществ (календарных культов) перемещается на небеса.[1] Он окончательно приобретает статус духовной инициации и одновременно имеет теперь онтологический смысл.

Действительно, вспомним «Теогонию» Гесиода. Там порождающей силой является Эрос, «древнейший демон». Точно так же у Платона (см. «Пир») юноша-демон Эрос, двойственный и в то же время единый, связывает землю и небеса. Аристотель, особенно в своих «естественнонаучных» сочинениях, интерпретировал жизнь через противопоставление мужской и женской «энергий», но и он не превращал их в небесную сизигию,[2] предоставляя место начала и первопричины Уму (скорее мужской стихии). В представлениях тех времен еще нет места для Гекаты; Гея-родительница у Гесиода — скорее пассивный и вторичный (по отношению к Эросу) элемент в созидании космоса.

В «классическую» эпоху женщина-философ была исключением, а тем более — женщина как гностик, как религиозный учитель.[3] Известными личностями стали, пожалуй, только «пифагореистка» Теано, да Арета, дочь основателя школы киренаиков Аристиппа.

Наоборот, в поздней античности женщины-вероучителя были многочисленны, особенно среди гностиков II сто-

---

[1] Интересно, что то же самое происходило и в Индии во времена возникновения тантризма: Великие Матери дравидов, ассамцев, пенджабцев — то есть туземных, неарийских племен, превращаются во всемогущую космическую энергию Шакти, составляющую с Шивой «сизигию», благодаря которой все и существует.

[2] Поступая как натурфилософ, а не как гностик.

[3] Знаменитое исключение — Диотима из того же платоновского «Пира».

летия. Некоторые из них дали своими именами названия гностическим сектам («марцеллиане», «елениане» и т. д.).

Можно указать и на экстатическое христианство Монтана, в котором серьезную роль играли следовавшие за своим учителем пророчицы. Наконец, одна из последних драм в истории языческой эллинской мысли связана с гибелью Гипатии Александрийской.[1]

Все это свидетельствует о серьезном изменении отношения к женской природе, в том числе и на уровне теоретического осмысления гнозисного опыта. И, если мы не хотим закрывать глаза на очевидные факты, приходится признать, что представление о женском начале в века после Рождества Христова испытало значительные метаморфозы.

Не хотим выдвигать опрометчивых гипотез, но не вызван ли столь популярный в дальнейшем (особенно в западном Средневековье) культ Девы-матери этой переоценкой женской стихии, происходившей на закате античности? Слишком вульгарно было бы наделять — как это нередко делается — Богоматерь франков, итальянцев или кастильцев чертами первобытной, крестьянской матери-земли. Скорее, здесь чувствуется веяние мистики первых веков н. э. Богоматерь, предмет целого спектра чувств рыцарей, трубадуров, труверов — от духовного восторга до настоящего эротического обожания — заботится о мире и наказывает отступников подобно тому высшему, духовному и одновременно рождающему все началу, которое выступало у позднеантичных авторов под именем Гекаты, Софии, Евы.//

---

[1] Впрочем, и в века поздней античности, строгая научность, теоретичность оставались делом мужским по преимуществу. Женским было экстатическое достижение гнозиса.

Фрагмент 85

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 316c, III. 251. 21

На то же место

«Но я побуждаю божественного Ямвлиха обратиться к тексту Платона и вывести оттуда, что из смеси средних родов была создана именно душа всего, но не сверхнебесная; и как, действительно, может быть уместным упоминание последней, когда речь идет обо всем,[1] в то время как, обращаясь к времени, которому уделен сверхкосмический чин, он [Платон] тем не менее сочетает его с небесами, говоря: “Время возникло вместе с небесами”?».[2]

Фрагмент 86

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 318b, III. 257. 24

На то же место

«Эти последние [частицы] названы здесь “остатками прежней смеси”, поскольку они как схожи с прежними,

[1] В тексте Платона речь идет именно о душе Всего.

[2] В целом мы имеем перед собой критику Ямвлихова толкования. Судя по всему, Халкидский философ утверждал, что в кратере первично создавалась сверхкосмическая душа, — вопреки очевидности платоновского текста. Прокл говорит о времени потому, что в данном месте «Тимея» и о последнем говорится не как о сверхнебесном, а как о связанном с небесами (то есть душевно-физическом).

так и более низки в сравнении с ними. Ибо остатки в основном схожи с целым, частью которого они являются, [но они] хуже, чем то, что имеет более совершенный и предшествующий чин. Мы принимаем оба толкования, а именно то, которое утверждает, будто эти остатки происходят из средних чинов, и толкование божественного Ямвлиха, который уделяет запредельное превосходство родам, которые наполняют божественные души, таким образом сохраняя как сходство между всеми средними родами, так и их различия».[1]

Фрагмент 87

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 321a, III. 266. 24

На 41d–e: «Возведя души на звезды как будто на колесницы, он явил им природу Всего».

«Чем бы, далее, была колесница души и каким образом демиург возводит на нее душу? Ведь необходимо, как привычно говорит великий Ямвлих и его ученики,[2] чтобы состав колесницы души полностью происходил от эфира, имеющего породительную силу, без умаления божественных

---

[1] Прокл считает, что первичная смесь души, из которой демиург создавал душу всецелую, уже полностью израсходована. Поэтому бог «доливает» в кратер остатки средних родов, а точнее, третьего их типа — «низших» среди средних родов (выше их «умные» средние роды и собственно «средние»).

[2] Вполне логично предположить, что это — Эдесий и Пергамская школа, у которых концепция носителей/колесниц использовалась в теории теургии.

тел, без создания колесниц путем последовательного прибавления [сущности],[1] ведь частный дух происходит от жизней богов и получает согласно им форму».[2]

Фрагмент 88

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ТИМЕЙ”». 324c–d, III. 277. 31

На 41e: «и возвестил законы рока, а именно, что первое рождение будет всем одно, для того чтобы ни одна из них не была обижена».

«Что же до “первого рождения”, на которое сейчас указывает философ и которое демиург объявляет душам в согласии с законами судьбы, то как нам следует высказаться об этом? Здесь необходимо нечто большее, чем безыскусное рассуждение. Ведь божественный Ямвлих

---

[1] Имеется в виду вкладывание планетами в душу различных свойств характера и темперамента, а в конечном итоге — судьбы, пока та нисходит в тело (очень распространенная в герметико-гностической литературе идея).

[2] Прокл говорит перед тем, как обратиться к Ямвлиху, о следующих точках зрения на «носителя» (см. 265. 15):

— Феодор Асинский считает носителя «природой» всего. Поскольку природа у платоников выступала как бы низшим фундаментом какой-либо жизни, Феодор мог счесть ее и духовным субстратом-восприемником души.

— «Те», кто считают, что носителя нужно понимать буквально, как у Платона. Носитель — это звезда.

Прокл критикует обе эти точки зрения, принимая позицию Ямвлиха. От последнего он отличается лишь утверждая, что носитель не создан вместе с душой, но предсуществует ей (на что и намекал Платон, говоря о возведении душ на колесницы-звезды).

называет высеивание душ на колесницы первым рождением, и то, что следует [у Платона] ниже, подтверждает его мнение. Ибо Платон добавляет непосредственно следующую за этим фразу: "и, поскольку это было им суждено, высеялись..."[1]»[2]

Фрагмент 89

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 338с, III. 323. 7

На 43а: «Эти части они принялись соединять воедино, однако не теми нерушимыми скрепами, которыми были соединены и их тела, но частыми и по малости

---

[1] См. «Тимей», там же (41е).

[2] Прокл упоминает три точки зрения на то, что является «первым рождением»:

— Точка зрения Ямвлиха (приведена).

— Тех, кто считает первое рождение единым нисхождением души (то есть подтверждают концепцию созданности души — и мира вместе с ней). Очень соблазнительно отождествить этих безымянных экзегетов с «плотиновскими гностиками» — Адельфием и Аквелином.

— Сириана, который критикует вторых, сам же утверждает, что душа нисходит не единожды, но при каждом новом периоде восстановления и порождения космоса — то есть спустя каждый Великий Год.

Эта концепция учителя Прокла имеет прямую параллель (но явно не источник — скорее, нужно искать источник для обоих) в концепции Оригена о нисхождении и реинкарнации душ при каждом новом творении богом мира (не будем здесь касаться вопроса о том, тождественен ли «Ориген-христианин» тому Оригену, на которого неоднократно ссылался Прокл).

своей неприметными, и таким образом сообщали каждому телу целостность и единство; а круговращения бессмертной души они сопрягли с притоком и убылью в теле».[1]

«"Частые скрепы" некоторые понимают как то, что связывает треугольные стихии, Ямвлих же — как общность (κοινωνίαν), привносимую природными логосами, подобно тому как их "соединение" является демиургическим их связыванием и объединением».[2]

Фрагмент 90

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 341d–e, III. 324. 3

На 43c–d: «Тут же вызвав сильнейшее и величайшее движение, соединившись вместе с постоянно текущим потоком, /они[3]/ стали мощно сотрясать душу, сковав совершенно движение тождественного, льясь навстре-

---

[1] Перевод С. С. Аверинцева.

[2] Выше (321. 12) Прокл давал более близкое к Платону толкование «частых скреп». Они являются вставкой неких малых элементов между большими, объединение же их — делом Гефеста, то есть огнем, вызывающим путем разрежения проникновение одного элемента в другой, как это происходит при сваривании металлов. Здесь смешение металлов происходит благодаря тому, что элементы, состоящие из малых частиц, проникают в элементы, состоящие из крупных.

Диллон указывает в данном случае на то, что Прокл привлекал для объяснения значительно более поздний кусок из «Тимея» — 54d. Едва ли Ямвлих согласился бы с таким *порядком чтения* диалога.

[3] Имеются в виду ощущения/восприятия.

чу ему и препятствуя его начальствованию и продолжению [самого его движения], бег же другого расстроили до такой степени...»

«Ведь круг другого сотрясаем, будучи сближаем с ложным мнением. Ибо его соседство с неразумным вызывает некоторое претерпевание со стороны пребывающего вне него. Отсюда мы приступим к откровенному обсуждению воззрений Плотина и великого Феодора, которые желали бы сохранить в нас присутствие чего-то бесстрастного и вечно мыслящего. Ведь Платон использовал всего лишь два круга для того, чтобы изобразить сущность души, и из них один он связал, другой же сделал сотрясаемым, так что ни то, что связано, ни то, что сотрясаемо, не способно к умственной деятельности. Поэтому божественный Ямвлих совершенно прав, когда он устремляется против тех, кто руководствуется этой точкой зрения: ибо что тогда в нас заблуждается,[1] когда наши неразумные начала приводятся в движение и нами овладевает невоздержанная фантазия? Что же, как не наше свободное решение (προαίρεσις)?[2] И как может быть иначе? Ведь благодаря ему мы отличаемся от тех [существ], которые [просто] поспешают за своей фантазией. Если заблуждается наше

---

[1] Здесь употребляется понятие «ἁμαρτία», которое имеет значение «заблуждения», «ошибки», однако в христианской литературе первых веков н. э. неоднократно употреблялось как синоним «греха», который часто трактовался (начиная с Филона Александрийского) как «заблуждение (или порча) ума». Судя по всему, мы имеем не только терминологическую аналогию, но и некоторое существенное совпадение механизма появления заблуждения / греха.

[2] То есть способность к самостоятельному выбору. Этот термин используется Аристотелем в «Никомаховой Этике», но здесь, видимо, в него вкладывается смысл, более близкий стоическому: именно у последних «προαίρεσις» был инструментом выбора самых кардинальных альтернатив — блага или зла.

свободное решение, то как могла бы не заблуждаться душа? И что делает всю нашу жизнь счастливой? Не то ли, когда наш разум (τὸν λόγον) получает свойственное ему достоинство? Нужно сказать, что на самом деле все это так и есть. Когда лучшее в нас совершенно, тогда счастливы и мы в целом. Но что же тогда препятствует нам и всем людям быть счастливыми прямо сейчас, если высшее в нас всегда мыслит и всегда обращено к богам? Если ум является таковым [лучшим],[1] это еще ничего не значит по отношению к душе. Ведь лучшее — часть души, счастливым же должно быть и все остальное.[2]

И что является возничим души? Не наиболее ли прекрасная и, как могли бы сказать, наиглавнейшая наша часть? И как мы можем не согласиться с этим, если возничий правит всей нашей сущностью и наблюдает благодаря своей голове все сверхнебесное место,[3] и уподоблен "великому вождю" богов, который "правит крылатой колесницей" и "устремляется по небесам" как "первый" возничий[4]? И если возничий является высшим в нас и он,

---

[1] Имеется в виду не ум как таковой, а ум в душе, «душевный».

[2] Полемика Ямвлиха с Плотином напоминает известную реформу стоической этики, которую та претерпела в I в. до н. э. Оставшись в своих догматических положениях той же, она, в устах Сенеки или Эпиктета, утеряла жесткость и ригористичность своих требований к индивидууму. Не только его логосная, пневматическая природа должна отныне учитываться, но и его психическая жизнь, которую невозможно брать за скобки при анализе побудительных мотивов различных действий души. Точно таким же образом Ямвлих отрицает точку зрения Плотина — как схему, не принимающую во внимание реальную картину душевной жизни.

[3] См. «Федр», 248а: «Что же до остальных душ, то у той, которая лучше всего следовала богу и уподоблялась ему, голова возничего поднимается в занебесную область и несется в круговом движении по небесному своду» (пер. А. Н. Егунова).

[4] См. там же, 246е.

как сказано в "Федре", то возносится к небесам и воздымает свою голову к тамошним местам, то ниспадает и <направляет пару своих лошадей>, хромая и теряя перья,[1] то это ясно указывает на претерпевания, которые высшее в нас вынуждено испытывать — разные в разное время. (Впрочем, все это более полно было рассмотрено в другом месте)».[2]

Фрагмент 91

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ТИМЕЙ"». 348с, III. 356. 6

На 44c–d: «Сейчас нам следует подробно рассмотреть ближайшее: то есть рождение тела в его частях и рождение души: по каким причинам и согласно какому промышлению богов они рождены? Мы должны исследовать так, чтобы получить наибольшую вероятность /в ответах/».

«Когда в целом он относит причину рождения к промыслу богов, он уделяет им первое вхождение в бытие, неизреченное и находящееся превыше знания. Поэтому

---

[1] См. там же, 248а.

[2] Более полно тема это развивается Ямвлихом в его трактате «О душе» (Stob. I 365–366). Здесь он отождествляет Нумения, Плотина, Амелия и Порфирия, утверждая, что они считали, будто душа не отделена от ума по ипостаси, так как она имеет в себе некую часть, которая мыслит всегда.

Диллон полагает, что Ямвлих делает нашу волю слугой эмоций (подобно тому как это делал много столетий спустя Юм). Однако нам бы хотелось предложить противоположное понимание: не спасает ли он, наоборот, волю, отрицая «обеспеченно вечное» в душе и делая ее самосовершенствование действительно существенной заслугой?

божественный Ямвлих совершенно прав, когда утверждает, что невозможно при помощи силлогизмов вывести то, каким образом боги устраивают тело, и как — жизнь в теле, и как они соединяют одно с другим. Ведь эти вещи непознаваемы для нас. То, что все происходит от богов, мы твердо заявляем, глядя на их благость и силу, но каким образом все вещи происходят от них, познать мы не способны. И причина этому заключается в том, что провидение и порождение выделены в свойственный богам [чин] существования, имеющий непознаваемое для нас превосходство».[1]

Фрагмент 92

СИМПЛИКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА “О ДУШЕ”». 133. 31

На 45с: «И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и одно-

---

[1] Скромность и даже скептицизм Ямвлиха в оценке способности человека познать, каким образом боги порождают и тело, и душу, вовсе не находится в противоречии с текстом «Тимея». Платон сам предупреждал нас, что все это — лишь «правдоподобное рассуждение». Впрочем, подчеркнутость дистанции между человеческим разумением и действиями богов не может не вызвать ассоциаций с христианскими апофатическими представлениями о рождении Бога-Сына от Бога-Отца, а также о творении космоса из ничто (любой из «Шестодневов» христианских богословов обязательно включает в себя оговорки по поводу сверхумопостигаемости описанного в «Книге Бытия»).

Интересно содержащееся в этом фрагменте скрытое указание на стоическое «доказательство бытия Божия» «от изобилия благ». Ср.: *Цицерон*. О природе богов, II. 9.

родное тело прямо напротив глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света».

«Не о прозрачности, но именно о свете он[1] сделал это замечание, указывая на "Тимей".[2] И по поводу описания того, каким образом здесь доказывается, что свет является видом огня, и того, что дневной свет и истечение луча зрения соединяются вместе и создают единое тело, читателю следует обратиться к записям Ямвлиха о "Тимее"».

Из книги V

Фрагмент 93

СИМПЛИКИЙ. «КОММЕНТАРИЙ НА "ФИЗИКУ"». 639. 24

На 52a–b: «В-третьих, есть еще один род, а именно — хора, которая вечна и не приемлет разрушения, дарует местопребывание всему рождающемуся, сама же не воспринимается осязанием, но при помощи некоего незаконного умозаключения, и верится в него с трудом. Мы видим его как бы в сновидениях и утверждаем,

[1] То есть Аристотель.

[2] Симпликий пишет комментарий на следующую фразу Аристотеля: «Свет — не огонь и совершенно не тело и не истечение из какого-либо тела» («О душе», 418b 14), обсуждая представления Аристотеля о том, что такое свет. Аристотель считает свет «наличием огня или чего-то подобного в прозрачном. Ведь невозможно, чтобы два тела находились в одном и том же месте» (там же, 15–17).

что всякому бытию непременно необходимо быть где-то, в некоем месте и занимать некоторое положение.[1] *То же, что ни на небесах, ни на земле, словно бы и не существует».*[2]

«И я покажу, что божественный Ямвлих свидетельствует о том же самом. Во второй главе Пятой книги своих записок о "Тимее" он пишет следующее:

"Всякое тело является телом потому, что оно пребывает в некоем месте.[3] Место, следовательно, возникает вместе с телом и никоим образом не отсекает себя от своего первичного вхождения в сущее и от своей собственной сущности. Поэтому Тимей справедливо даровал месту право быть в первую очередь упомянутым среди начал, благодаря которым тело обретает бытие. Те, кто не дела-

---

[1] То есть «хору».

[2] Для Ямвлиха (и Симпликия) в этом фрагменте Платона впервые идет речь о физическом месте. Все упоминания о пространственных вещах, имевшие место выше (например, о «середине» как местопребывании души), Ямвлих склонен интерпретировать как метафоры, указывающие на принципиально нетопологические мыслительные объекты.

[3] Данный фрагмент подтверждает, что даже в эпоху поздней античности мы не встречаем спекуляций по поводу пространства — как абстрактной основы порядка соположения вещей в нашем представлении. Место — условие бытия вещи, а не отвлеченная система координат. Однако место связано и с природой созерцания (см. наши примечания чуть ниже) — но не такого, которое лишь отмечает созерцаемые объекты, а такого, которое участвует в их создании.

Важно уже то, что хотя Платон и использует понятие «χώρα», слово, которое часто переводят как «пространство» (что неточно; скорее, мы перевели бы этот термин в контексте «Тимея» как «местоположение» или даже «расположение»), Ямвлих предпочитает употреблять по отношению к тому же предмету термин «место» («τόπος»).

ют место вещью, родственной причинам сотворения [тел], являют его в виде пределов внешних поверхностей или пустых протяженностей, или же различных промежутков.[1] Они повинны как в привлечении чуждых доктрин, так и в утере учения Тимея в целом; ведь Тимей всегда связывал природу с демиургией. Следует понять, что демиург создает тела первичным образом родственными их причинам, полагая и место равным образом связанным с причинами, — на что указывает Тимей. И, подобно тому как мы пытались рассказать о времени, как о том, что по своей природе подобно демиургии, точно так же сейчас мы пытаемся истолковать и место.

(Итак, отвергая другие воззрения, согласно которым место является чем-то внешним по отношению к тому, что в нем находится, он [то есть Ямвлих] утверждает соприродность места тому, что его наполняет. И он продолжает:)

Какова же та теория, которая дает полное и соответствующее сути дела определение места? Конечно же та, которая определяет место как имеющую вид тела силу, которая поддерживает тела и делает их пребывающими по отдельности, и подбирает их, когда они ниспадают,

---

[1] Эти определения выглядят похожими на аристотелевские — скорее, правда, по духу, чем по букве. Стагирит писал, что место — это «первая неподвижная граница объемлющего [тела]» (см. «Физика», 212a20). Данное определение отличается от определений, приведенных Ямвлихом, так как те не указывают на наличие некоего охватывающего тела как условия существования места. Впрочем, в четвертой книге «Физики» Аристотель рассматривал и возможные определения места, близкие оспариваемым Ямвлихом.

Кому же принадлежали данные определения? Думаем, что либо перипатетикам, анализировавшим «Тимей», либо же платонизирующим стоикам, подобным упоминавшимся выше «последователям Посидония».

и собирает их вместе, когда их рассеивает, [при этом] совершенно наполняет их и окружает со всех сторон".[1]

(Как представляется, он сам дает здесь определение места, называя его "имеющей вид тела силой", соприродной с тем, что в месте "поддерживает тела и делает их пребывающими по отдельности, и подбирает их, когда они ниспадают, и собирает их вместе, когда их рассеивает, совершенно наполняет их и окружает со всех сторон".[2] Ясно ведь теперь, что, если место "совершенно наполняет" тела, оно не может быть отделено от того, что в нем находится. "Окружает" же оно в том смысле, что устанавливает границы и собирает тела вместе.)»

---

[1] Место выступает как бы вместилищем и, если угодно, колыбелью вещей.

Это определение действительно напоминает следующие строки из фрагмента 19: «имеются невидимые причины того, что установлено в космосе, которые совершенное разумение созерцает прежде [существующего]». Можно высказать почти бесспорную гипотезу, что, как и в случае времени, месту физическому предпослано место умопостигаемое, которое и упоминается во фр. 19. Диллон даже сравнивает физическое место с умопостигаемой помощью Афины, оказываемой ею демиургу.

[2] Любопытной параллелью к этому фрагменту являются сообщаемые Филопоном суждения Плутарха Афинского о природе фантазии. Основатель афинского неоплатонизма писал следующее: «Фантазия собирает воедино разбросанные ощущаемые [вещи], а простота божественности изображается [в ней] как некие изваяния и разнообразные формы». Параллели с концепцией времени и, в данном случае, места несомненны. Место, следовательно, не абстракция или всего лишь форма созерцания, но момент самой жизни нашей фантазии — и творящей фантазии создающего космос демиурга! Ср. с нашими соображениями по поводу фр. 49 из комментариев на «Тимей».



«КОММЕНТАРИЙ НА "ПАРМЕНИД"»

Фрагмент 1

СИРИАН. «КОММЕНТАРИЙ НА "МЕТАФИЗИКУ"». 38. 36

На 130c–d: «А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как например волос, грязь, нечистоты и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждой из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются наши руки?»[1]

«[Аристотель] продолжает рассматривать ту же самую проблему, которую подняли Парменид и его последователи: а именно — что имеет идею, а что — нет?[2] Божественный

---

[1] Перевод Н. Н. Томасова.

[2] Имеется в виду проблема того, существуют ли идеи у искусственных вещей (то есть того, что когда-то было создано человеком как род) и у инфернального.

Ямвлих основательно разобрал это в своих комментариях на “Парменид”, и Плотин также обсудил это в своих набросках [под названием] “Об уме, идеях и сущем”.[1] Пересказывая сейчас эту проблему вкратце, нужно отметить, что не следует полагать наличия идей у искусственных вещей. (Аристотель совершенно прав, когда он отказывается от [идеи] некоего дома помимо множества домов.) Но нужно утверждать, что в умопостигаемой вечности присутствуют парадигмы и целостные эйдосы рожденных вещей, и те [эйдосы], что полностью относятся к космосу, и нематериальные логосы души, которые порождают все вещи и сопровождают их своим промыслом».[1]

---

[1] Имеется в виду трактат V. 9, параграфы 10,11,14. Здесь Плотин высказывает очень простую и ясную мысль. У «худших» вещей нет идеи, зло и уродство — всего лишь указание на несовершенство. Что касается искусств (которые и создают искусственные вещи), то Плотин разделяет их на два типа. Одни — подражательны (музыка, скульптура и т. д.); они образуют предмет деятельности через подражание парадигме иных вещей, создавая как бы псевдореальность своего предмета. Другие же (например, геометрия и философия) имеют свой прообраз в парадигме.

Очень активно использует концепцию Плотина Прокл, разрешая ту же апорию в своем комментарии на «Парменид» (см. 822–823). Как любопытную деталь отметим упомянутого здесь же Проклом Амелия, который якобы считал, что должны существовать идеи злых вещей.

Означало ли это, что Амелий помещал в парадигму и само зло? Думаем, нет. Возможно, концепция этого ученика Плотина была похожа на концепцию Филона Александрийского, который считал, что в умопостигаемом космосе существуют идеи и высшего, и низшего. Низшее объединено со своей высшей идеей, как бы охватывается ею и потому не несет никакого зла. Низшее в умопостигаемом — лишь логическая противоположность, и не более чем.

[1] На самом деле разъяснение, данное Ямвлихом, имеет отношение не только к вопросу о существовании идей искусственных вещей, но и к отношению между идеями и вещами в целом. Если

Фрагмент 2

ПРОКЛ. «КОММЕНТАРИЙ НА “ПАРМЕНИД”». 1054. 34

На 137с: «ПАРМЕНИД: Если есть единое, то может ли это единое быть многим?

АРИСТОТЕЛЬ: Да как же это возможно?

ПАРМЕНИД: Значит, нет ни частей у него, ни само оно не целое?

АРИСТОТЕЛЬ: Почему так?»

«Последующие комментаторы используют различные способы введения [в проблему]. Первая гипотеза, по их мнению, посвящена богу и богам; ведь речь там идет не только об едином, но и обо всех божественных генадах.[1]

брать «онтологический» срез этой проблемы (ибо в «метафизическом» проблема идей/эйдосов вырастает из анализа нашего опыта), то нужно иметь в виду, что неоплатоники понимали все сущее как своего рода организм, где различие между «высшими» и «низшими» чинами дополнялось их функциональной связью. Пресловутая «причастность» — это еще и дополнение низшего высшим, теургическое превращение его в символ всецелого. В таком космосе дуализм идей и вещей, конечно же, условен.

[1] Первым платоником, который, насколько это известно нам, рассматривал «Парменид» не только как логико-дидактическое упражнение, был Плотин. В частности, в трактате V. 1 (параграф 8) он утверждает, что первая гипотеза этого диалога посвящена единому, вторая — уму, третья же — душе.

Общий обзор интерпретаций неоплатониками гипотез «Парменида» можно найти во вступлении Вестеринка и Сэффри к изданию «Платоновской теологии» Прокла (т. 1. pp. LXXV и далее), а также в «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева («Последние века», книга II, с. 369–377).

Коснемся лишь одной темы: в отличие от привычных нам русскоязычных изданий «Парменида», неоплатоники делили этот текст не на восемь, а на девять гипотез. Они выделяли особую гипотезу, начинающуюся словами: «Так поведем рассуждение

<Вторая будет посвящена умопостигаемому и> умопостигаемым <богам>. Третья — не только душе, как то утверждали прежние комментаторы, но и родам, что превыше нас, — ангелам, демонам, героям (ведь все эти рода следуют непосредственно после богов и превышают даже целостные души — в этом их [прежних комментаторов] мнение, наиболее противоречащее обычным представлениям, и именно по этой причине они решили, что эти рода имеют в данной гипотезе чин, превышающий чин душевный). Четвертая гипотеза должна быть посвящена разумным душам; пятая — вторичным душам, которые присоединились к разумным;[1] шестая — пребывающим в материи эйдосам; седьмая — самой оставшейся материи, восьмая — небесным телам, девятая — рожденным и подлунным телам[2]».[3]

с самого начала: если есть единое, что должно испытывать другое в отношение единого?» (159b) и завершали ее на с. 160b. Их правота подтверждается не только самим построением приведенной нами фразы Платона, но и тем, что в предшествующей гипотезе автор «Парменида» рассматривал претерпевание другого в себе, здесь же — в отношении.

[1] То есть «носителям». Важно, что Ямвлих явно критиковал Порфирия, который, начиная с четвертой гипотезы, говорил о различных типах тел и материи. Концепция Ямвлиха выглядит более продуманной и взвешенной; здесь внутрикосмическое не перевешивает высшие чины.

[2] Принадлежность Ямвлиху этого фрагмента подтверждается двумя обстоятельствами. Во-первых, заметкой схолиаста на полях рукописи. Во-вторых же, тем, что ниже, во фрагментах 15 и 16 Ямвлих будет вещать нам о неких «хлопотах божеств», служащих предметом третьей гипотезы. Эти «хлопоты» вполне сопоставимы с «лучшими родами» (то есть ангелами, демонами, героями), которые, собственно-то, и хлопочут.

[3] Прокл ограничивался комментарием лишь первых пяти гипотез (вслед за Плутархом Афинским и Сирианом). Он считал, что все предыдущие интерпретаторы приходили к неубедитель-

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 434

«Свидетелями того, что здесь мы не вступаем в разногласие с мнениями древних, является Ямвлих, который приписывал чувственно воспринимаемым и атомарным[1] [сущностям] некие ипостаси, а также святой Плутарх, полагавший, что эта самая, шестая, гипотеза касается вещей, воспринимаемых ощущениями».[2]

Фрагмент 3

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 70 (I. 151)

На 142а: «ПАРМЕНИД: А если что не существует, то может ли что-либо принадлежать ему или исходить из него?

АРИСТОТЕЛЬ: Каким же образом?

ПАРМЕНИД: Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного восприятия, ни мнения».

«То, что непостижимо ни мнением, ни разумением, ни умом в душе, ни умозрением с прибавлением постигающего

ным выводам потому, что они не замечали простейшего факта: лишь первые пять гипотез дают правильные и определенные выводы, все же остальные приводят к абсурду. Они не утверждают ничего положительного, ведь в них предполагается, что единого не существует. А если единого не существует, то не существует и ничего.

[1] В данном случае — «единичным».

[2] Этот фрагмент полностью соответствует Ямвлихову делению текста «Парменида» на гипотезы; оно приведено выше.

суждения, ни с всесовершенной наблюдательной башни ума, — непознаваемо, кроме того, ни "цветом ума", ни — в целом — путем умного схватывания, ни через определения, ни при помощи понимания, ни при помощи какого-либо иного способа,[1] — давайте же присоединимся к этому утверждению, на котором настаивал великий Ямвлих[2]».[3]

---

[1] Здесь перечисляются в порядке, который должен быть предметом специального исследования, познавательные инструменты, которыми, по мнению поздних неоплатоников, обладает человек: от платоновских мнения и разумения до «схватывания» (или «броска» — «ἐπιβολῇ»), представление о котором разрабатывалось в эпоху эллинизма.

[2] Дамаский все-таки оспаривает данное суждение Ямвлиха, говоря следующее (там же, пер. Л. Ю. Лукомского):

«Однако ему прежде всего необходимо было бы задать вопрос, будем ли мы говорить, что оно вообще-то познаваемо и его результатом оказывается то умопостигаемое, которое служит предметом мышления, причем объединенного и в единой умопостигаемой простоте предшествующего всем мыслям вообще, или же что оно непознаваемо, поскольку, как он говорит, скреплено неизреченным началом и благом, и что оно производит и порождает ум, соотносясь с ним как само благо и потому будучи вожделенным предметом устремлений этого самого ума, причем не в качестве мыслящего, а в качестве существующего. Ведь когда этот муж, казалось бы, одновременно склоняется и к тому, и к другому мнению, он, скорее, заставляет делать это нас самих, пребывающих в нерешительности в отношении соответствующего единого понятия; разум, если он в надлежащей мере искушен, будет испытывать сильное влечение к каждому из этих мнений». Ниже Дамаский говорит о том, что Ямвлих и его ученики иногда предполагали, что предмет мысли не познаваем, а лишь является источником стремления ума к нему, в «Халдейской теологии» же Халкидский философ утверждает, что знание все-таки имеет отношение к умопостигаемому.

Фрагмент 4

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 68 (I. 147)

На 142b: «Если же единое существует, то может ли оно, обладая бытием, не быть причастным сущности?»

«И потому каждое из здешних одновременно одно и многое, и в данном чине имеется чистая сущность, обнаженная, как кто-нибудь мог бы сказать, от единого, и многое, произошедшее оттуда же, тогда как первичное множество присутствует только как выраженное в объединенном; и по этой причине Ямвлих так же настаивает на том, что умопостигаемое остается в едином, поскольку оно более всего соединено с ним, и получает свой эйдос скорее

Чтобы разобраться, о чем идет речь, нужно учесть следующие моменты. Во-первых, здесь обсуждается завершение первой гипотезы, где утверждается непознаваемость единого, которое существует безотносительно к чему-либо. Во-вторых, Дамаский убежден, что подлинное начало, именуемое им «таинственным», не может быть предметом дискурса, даже в апофатической форме.

Тем не менее первая гипотеза создает некоторую предметную область для апофатических суждений. На вкус Дамаския, Ямвлих слишком усиливает их характер, в то время как здесь Платон говорит уже не о «таинственном», а о том едином, которое каким-то образом выступает началом всего. Раз формируется предметная область, значит, нельзя говорить об абсолютной невозможности знания (то есть не знания о своем незнании, а совершенного незнания о чем-либо) — ведь незнание в абсолютном смысле означало бы, что нам даже в голову не пришло бы рассуждать об этом.

[3] Если сравнить этот текст с «Платоновской теологией» Прокла, то можно предположить, что данный фрагмент мог быть взят Дамаскием и из «Платоновской теологии» Ямвлиха.

от него, чем от сущего.[1] Конечно же, в нем нет какого-либо различения, ни по сущности, ни по умопостигаемому, ни по чему-либо еще, но его бытие заключается в этом, в бытии всего вместе. Это и является настоящим умопостигаемым.

"Есть ведь все, только умопостигаемым образом", —

как говорят оракулы, ибо оно соединяет воедино все наши мыслительные акты и делает всех их одним, собранным вместе всесовершенным и беспристрастным и истинным образом объединенным мышлением. Именно таково, согласно утверждениям Ямвлиха, мышление, направленное на то умопостигаемое.

И если где-либо Платон или еще какой-либо божественный муж доказывают, что вершиной умного является сущность, нам не следует тревожиться. Ибо, согласно Ямвлиху, чистая сущность проявляется так же и в данном чине, и вершине умного следует быть сущностью умного, то есть пребывать определенной через самое себя, и подостланной под единое как одно иное под другим иным, — по той причине, что сущностная и объединенная инаковость явлена именно здесь».[2]

---

[1] Апофатические построения выстраиваются и по поводу того, что неоплатоники называли единым сущим. Оно превыше ума и знания, однако оно так же направляет к себе наше мышление и требует, быть может, даже не дискурсивного мышления, а особого медитативного состояния для концентрации внимания именно на нем.

В отличие от предыдущего фрагмента, здесь речь не идет о едином, а о том, что может быть понято как вершина. Вершина же и есть объединение всего, которое может познано таким же объединенным мышлением. См. о нем в настоящем фрагменте чуть ниже.

[2] Вообще значительную часть текста Дамаския (параграфы 68–71) можно считать написанной под непосредственным вли-

Фрагмент 5

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 176 (II. 53)

На 142d–e: «Что дальше? Каждая из этих двух частей сущего единого, а именно единое и сущее, не может остаться друг без друга: единое без бытия как своей части и бытие без единого».[1]

«Единое сущее производит из себя два единых сущих. И каким же образом одно отличается от другого? Не потому ли они различны, что одно получает свой вид благодаря единому, другое же — сущему? По этой же причине каждое из них названо согласно тому, что царствует в нем: в одном — единое, в другом — сущее,[2] хотя первое также является сущим. И хотя оно [(единое сущее)] отделено от всецелого, отделено оно как всецелое же, и каждая часть остается целой после целого.[3] Таким образом, великий Ямвлих помыслил сущее присутствующим в каждой из частей — по причине всеобщего единения и неразделенности умопостигаемого порождения».

янием экзегезы Ямвлиха (впрочем, это наверняка относится и к многим другим местам трактата Дамаския).

[1] Согласно Дамаскию, этот фрагмент относится к тексту, описывающему третью умопостигаемую триаду (см. 142а).

[2] То есть единое сущее и сущее единое.

[3] Речь идет о гомеомерности первого разделения (то есть о разделении такого типа, где часть подобна — до отождествления — целому).

10 Зак. 3295

Фрагмент 6

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 238 (II. 112. 13)

На 144с: «ПАРМЕНИД: Есть ли между частями бытия какая-нибудь, которая была бы частью бытия и в то же время не была бы частью?

АРИСТОТЕЛЬ: Как это возможно?

ПАРМЕНИД: Но если она существует, то думаю, пока она существует, ей необходимо всегда быть чем-то одним, а быть ничем — невозможно».

«Девятая апория состоит в том, что означает слово "чем-то" и каково значение прибавления слова "чем-то"?[1] Потому ли, что, согласно Порфирию, "ничто" противостоит "чему-то", или потому, что оно указывает на участвуемое единое? Ибо если "единое" указывает на неучаствуемое, тогда "чем-то одним" — на участвуемое, ибо "нечто одно" и "участвуемое", которое и означает "нечто одно", совпадают, согласно философу Сириану. Или же — в чем заключается точка зрения великого Ямвлиха, — как после безыскусного [начала] каждой [единичной сущности] присутствует нечто, что она есть, то точно так же и после безыскусного единого следует единое.[2] Отсюда естественно следует, что частям сущности присущи некоторые единства — для

---

[1] Интересно, что у Дамаския анализ «Парменида» строится по следующей схеме: вначале обсуждение теоретических проблем, а затем уже обсуждение самого текста. Не Ямвлих ли был источником такого порядка исследования?

[2] Иными словами, вывод Дамаския таков: во всем сущем мы можем обнаружить некий неучаствуемый элемент, а так же участвуемый. Все это действительно соотносимо с Ямвлиховой теорией монады (см. выше).

каждого из сущих; причем каждое из них является "чем-то одним"».

Фрагмент 7

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 272 (II. 142. 9)

На 145b: «ПАРМЕНИД: Но, обладая такими свойствами, не будет ли оно находиться и в себе самом, и в другом?

АРИСТОТЕЛЬ: Каким образом?

ПАРМЕНИД: Ведь каждая из частей находится в целом и вне целого нет ни одной».

{(130. 19) «Восьмая апория состоит в следующем: какова цель употребления "в другом", и как это следует понимать истинным образом?»[1]}

«Если, затем, природа всецелого ума не наличествует во всех его частях, то он либо не будет связан с другими,

---

[1] В целом предметом обсуждения в следующих ниже фрагментах является «целый ум»: каким образом он может находиться в себе и в другом?

С этим связан вопрос и о «свойствах», которые здесь же упоминаются у Платона. (Если привести это место буквально, то оно должно звучать так: «но, будучи таковым...») Относятся ли они к выводу о средних родах умопостигаемо-умного (145a: «существующее единое есть одновременно и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и беспредельное по числу»), или же — к третьему чину умопостигаемо-умного (145b: «А, будучи таким, единое, кажется, оказывается причастно и некой фигуре, прямолинейной ли, круглой ли, смешанной ли»)? Эта дискуссия имеет целью выяснение того, в каком чине мы можем обнаружить присутствие демиургического ума.

либо же он дарует себя им и пребывает общающимся с ними; или же он находится в том, что предшествует ему, как "в другом", но в этом случае он будет в нем не как целое, а как часть, Парменид же рассматривает его как пребывающего целым. Так что он пребывает в том, что после него, либо как "в другом", либо как целое, благодаря причастности и проявляющемуся промыслу, который наличествует таким образом, будто он был в другом, а не в частях; или же, скорее, как говорит великий Ямвлих, как часть он возвращается к себе, призывая разделение; как эйдос же он, будучи в самом себе совершенным, обходится без участия в себе худшего».

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 264 (II. 130. 30)

«Тринадцатая апория состоит в том, отчего он не производит утверждение "в себе и в другом" от непосредственно предшествующего тому вывода, но от более удаленного,[1] и в целом [спросим,] отчего то, что непосредственно предшествует, не всегда способно произвести то, что непосредственно следует за ним?»

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 277 (II. 147. 27)

«По поводу тринадцатого и последнего вопроса прежде всего давайте укажем, что другие теологи также выводят этот ум из устроения "связующих", затем — что ум

[1] Действительно, отношения части и целого Платон рассматривал выше — см. 142d.

чина телетархов не является создателем сущности, но причиной ее телесиургии, так что он может привнести наполненность на уровнях устроения другого, но не может породить другое устроение, имеющее неподобный с ним эйдос. В-третьих, как говорит Ямвлих [невозможность перехода к искомому утверждению исходя из ближайшего вывода вызвана тем], что две предпосылки этого противоречия объединены друг с другом, подобно тому как телетархи сжаты "связующими" — ведь кто-либо мог бы пойти и по этому пути, подкрепляя данное рассуждение».

Там же:

«Если мы вернемся к тексту, то вводная фраза "но, обладая такими свойствами..." указывает, что доказательство продолжается, как говорил Ямвлих, не только от всецелого, но и от непосредственно предшествующего вывода, в котором утверждалось, что всему следует быть суммой частей.[1] И, далее, охватывающее самое себя[2] выведено из фигуры, точно так же как и "пребывающее в себе и в другом" — тоже из фигуры.[3] Оттуда же происходит и их совершенство.[4] Все это самодостаточно и, именно как

---

[1] См. «Парменид», 144е, где утверждается, что единое, разделенное бытием, является многим и, как многое, целым.

[2] «Αὐτοπερίγραφον» — термин самого Дамаския, являющийся у него одной из важнейших характеристик демиургического ума — насколько тот представлен в «Пармениде».

[3] Рассуждения о фигуре непосредственно предшествуют комментируемым Ямвлихом строкам Платона.

[4] По мнению Диллона, эти рассуждения имеют целью показать теологическую значимость некоторых базисных геометрических фигур, которые объединены в демиургическом уме.

Развивая эту гипотезу, можно предположить, что охватывающее самое себя выводится из шара, пребывающее в себе и в другом — из прямолинейной фигуры (мы помним, что прямолинейное движение свойственно как раз восприятию, пребывающему в себе, в другом и снова возвращающемуся к себе), совершенство же тогда — из смешанной (ср. 142b).

самодостаточное, оно пребывает "в себе". Но то, что самодостаточно, так же способно даровать фигуру своей самодостаточности другому,[1] и, таким образом, его совершенство может быть названо "пребывающим в другом", поскольку оно связано с лучшим. Следовательно, оно совершенно в той же степени, в какой пребывает в другом.

И, быть может, слова "обладая такими свойствами" должны быть отнесены ко всем предшествующим суждениям, поскольку в любом случае последующее происходит от всех предшествующих ему чинов. И слова "в себе и в другом" показывают прекращение противопоставления тезисов: ведь "в себе" и "в другом" не являются двумя единствами. Наоборот, здесь диада является монадой, и то, что "в себе", пребывает "в другом", и то, что "в другом", пребывает "в себе". Именно таковым образом великий Ямвлих собирал все антитетическое в единый акт мышления».[2]

Фрагмент 8

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 272 (II. 146. 3)

На 145c–d: «Но, с другой стороны, целое не находится в частях, — ни во всех, ни в какой-нибудь одной.

---

[1] Не имеется ли здесь в виду шар — фигура, символизирующая для античных философов именно самодостаточность (порой кажется, что в буквальном смысле этого слова)? В таком случае сферичная (в умопостигаемом смысле) божественность дарует сферичную же самодостаточность космосу.

[2] Составляя этот фрагмент из различных кусков текста Дамаския, мы следовали Диллону, однако несколько расширили его подборку (за счет восьмого вопроса).

В самом деле, если оно находится во всех частях, то необходимо должно находиться и в одной, так как, не находясь в какой-нибудь одной, оно, конечно, не способно было бы находиться и во всех».

{(130. 28) «Сейчас нам нужно обратиться к двенадцатой апории, то есть к тому, каким образом то, что во всем, пребывает в каждом, и, если не в едином, тогда и не во всем. Эту апорию наиболее ясным образом разобрал Прокл».[1]}

«Предлагая истолкование Ямвлиха, этот муж[2] говорит, что в подлинно сущем нет такой сущности, которая была бы во всем, но не в каждом, ибо Парменид утверждает в своей поэме, что "все полно сущим", показывая, что все, что находится здесь, простирается повсюду и являет себя повсюду. Прекрасно использование им[3] слова "все"! Если, по крайней мере, там имеются некие числа, то они — сущностные своеобразия, присутствующие как в собственном собрании, так и в каждом из них. Ведь называются же "двенадцатерицей" двенадцать богов-гегемонов: каждый из ее вождей связан с эйдосом двенадцатерицы; но ведь подобное верно и по поводу чисел.[4]

С другой стороны, как было показано, бытие "в себе" является бытием во всех частях, так же было показано и

[1] Проблема заключается в том, как объединить утверждение, что единое пребывает «в себе» и «в другом» с предшествующим утверждением, что целое — не в частях: «ни во всех, ни в какой-либо одной».

[2] Имеется в виду Прокл.

[3] Парменидом.

[4] Это — первое решение указанной проблемы: каждый член суммы и вся сумма описываются одним и тем же числом. В общем это верно именно по поводу сущностных чисел, где каждая единица, составляющая число, несет на себе сущностное своеобразие целого (как в случае двенадцатерицы богов).

то, что бытие в себе не означает бытия в частях, что целостность частей пребывает в себе, целостность же того, что предшествует — в другом. То, что превыше частей, предшествует каждому и предшествует всему, и если именно в этом оно предшествует, как говорит Прокл <...>,[1] но если же оно находится в том, что ниже с точки зрения превосходства, то тогда оно создает промысел о другом, неограниченный, и неделимый, и запредельный,[2] — так, насколько я понял, утверждает Ямвлих, — поскольку все части вернулись к целому и стали целым, пребывая в себе, постольку же целое не находится в частях, оно является всего лишь самим разделением, пребывая в низшем. Ибо разделение ниже возвращения, или, скорее, все эти разделения, которые включают возвращения к себе, не могут рассматриваться ни как происходящие "в части", ни как присутствующие "в частях". Ибо здесь сопряжены как части, так и все.

Таким образом подобный ум имеет указанные выше свойства, будучи или "в другом", или нигде. Однако не приличествует говорить, что он — нигде, ибо ведь существует многое, что превыше его, и многое, что ниже. Таким образом, он пребывает "в другом", будучи либо выше, либо ниже оного, или, точнее (я едва не забыл сказать это), "в себе", как первый чин гебдомады, которая выше семи космических сфер, и "в другом", как устрояющий гебдомаду, присущую последним, причем каждую из семи сфер — таким же образом. Таким образом ум становится первыми двумя сущностями сразу».[3]

---

[1] Лакуна в тексте.

[2] Подобная «логическая» трактовка промысла (к слову, выглядящая достаточно убедительно), является, судя по всему, открытием самого Ямвлиха.

[3] Второе решение: демиургический ум пребывает «в другом», будучи отделен от своих частей, то есть сущностей, которые

Фрагмент 9

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 278 (II. 149. 25)

На 145е: «Но, обладая такими свойствами, не должно ли оно двигаться и покоиться?»

«Второй вопрос состоит в том, помещены ли роды сущего в демиурга, каково было воззрение великого Ямвлиха, а еще более — его последователя Сириана, как сам он [Прокл] говорил нам, следуя своему вождю; хотя очень во многих случаях он помещал их в том, что превыше демиурга».[1]

Фрагмент 11

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 281 (II. 152. 7)

На то же место

{«Третья апория состоит в следующем: как могло такое случиться, что движение и покой появляются после "в себе" и "в другом"?[2]}

участвуют в нем. Как это возможно? Только через понятие промысла, пребывающем уже не в себе (демиургическом уме), а «в других».

[1] Мы уже в нескольких фрагментах видели, что Ямвлих помещал в демиурга роды сущего (например, см. его комментарии на «Тимей» — фрагменты 29 и 34). Вообще эта фраза свидетельствует, что в Афинской школе единомыслие по этому поводу сложилось не сразу.

[2] Напомню, что движение и покой являются родами сущего!

Скажем же по поводу третьего,[1] что, во-первых, "в себе" и "в другом" являются некими частями места, в чем и состояла точка зрения Ямвлиха; то, что движется или пребывает в покое, движимо и покоится в каком-либо месте. Таким образом, существование места должно предшествовать тому, что движется и находится в покое в некоем месте».

Фрагмент 12

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 298 (II. 166. 20)

На 146а: «Всегда находясь в себе самом и в ином, единое должно постоянно двигаться и покоиться».

«В-четвертых, почему он добавляет "постоянно" к положениям, высказанным выше без всякого доказательства и делает из этого вывод, что движение и покой собраны вместе? И что это за движение и покой?..

По поводу четвертого вопроса мы говорим, что слово "постоянно" (ἀεὶ) обозначает "совместный строй" (παράτασιν). Именно в смысле "совместного строя" то, что покоится, имеет смысл предела движения, то же, что движется — покоя. Таким образом, необходимо, чтобы слово "постоянно" объединило бы то, что покоится и движет-

[1] По мнению Дамаския и Прокла, мы анализируем середину умного чина, который характеризуется тем, что единое пребывает здесь как в движении, так и в покое. Дамаский приписывает Ямвлиху первое из семи рассуждений, выдвинутых по этому поводу. Ямвлих же стремится продемонстрировать безупречность порядка аргументации Платона.

ся. И, далее, если одно пребывает в движении и покое в согласии с одной и той же идеей и природой (ибо мы должны следовать обыкновению Ямвлиха соединять в одном эйдосе и в одном умозрении противоположности), покой всегда должен быть соприсущ движению, а движение — покою; ведь их сочлененение создает нечто одно.[1] Таким образом, движение вечно [в том, что находится в движении], как и покой не прекращается в том, что находится в покое, подобно тому как движение не позволяет покою, так сказать, погрузиться в сон, тогда как покой не разрешает движению выйти из себя. Итак, понятие "постоянно" рождается вместе с движением и покоем».

Фрагмент 13

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 313 (II. 178. 9; 181. 13)

На 146b: «Все, думаю я, относится ко всему следующим образом: оно или тождественно другому, или же иное. Если же ни то, ни другое, тогда его отношение к другому будет либо отношением части к целому, либо целого к части».

«Нам нужно рассмотреть, во-первых, критерий, который он предпосылает доказательству: "Все, думаю я, относится ко всему следующим образом: оно или тождественно

[1] Движение и покой выступают границами, пределами друг друга. Но это только одна сторона их «взаимного строя». Пребывание в постоянном движении — это покой в движении. В то же время покой в движении является условием предохранения последнего от саморазрушения.

другому, или же иное. Если же ни то, ни другое, тогда его отношение к другому будет либо отношением части к целому, либо целого к части"[1]...

Далее, не следует полагать, что тождественное и иное единовидны,[2] но все относится ко всему либо как тождественное, либо как иное. Именно по этой причине великий Ямвлих утверждает, что это разделение (относится ли все ко всему как тождественное или как иное) пригодно для всех [чинов]; однако, говорит он, отношения целого к части, как и части к целому, были добавлены к этой гипотезе [ради ее полноты]. Если кто-либо утверждает, что нечто является тождественным или иным, тогда он говорит об отношении целого к части или части к целому, и это вновь является тем же самым, что и отношения тождества и инаковости. Ибо отношения части и целого в некотором роде — то же самое, что отношения тождественного и иного.[3] Так что определение, которое здесь делает Парменид, состоит в том, что все относится ко всему в отношении либо тождества, либо же инаковости».[4]

---

[1] Дамаский утверждает, что эту тему разбирали уже «древние» (180. 3). Кого он имеет в виду? Думаем, и толкователей Платона, и еще более «древних» авторов — софистов, мегарскую школу и элидо-эретрейских «диалектиков», которые часто использовали апории, связанные с отношениями части и целого.

[2] Дело в том, что чуть выше Платон говорит о том, что единое должно быть одновременно и тождественным само с собой, и отличным от себя самого, равно как и тождественным другому и отличным от него. Отсюда может возникнуть представление о единовидности этих родов сущего.

[3] Не имеем ли мы дело с двояким делением отношений между сущими: интенсивным (тождество-иное), и экстенсивным (часть-целое)?

[4] Дамаский не согласен с Ямвлихом. Он утверждает, что «лучше считать целое и часть не тождественными и не иными, но являющимися некоей особенной природой соотносящихся

Фрагмент 14

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 307 (II. 169. 17; 173. 20)

На 146d: «Следовательно, единое должно быть иным по отношению к другому».

«В-шестых, как получается, что инаковость от других оказывается выше связанной с ней тождественности, особенно памятуя о том, что тождественность всегда превышает инаковость?[1]...

Быть может, здесь так же лучшим [выходом] будет привлечение рассуждения Ямвлиха: ибо, подобно тому как первый ум пребывает в другом как целый, в себе же как части, точно так же и третий ум много ниже, чем демиург из-за своей собственной инаковости, и, в результате, иной, чем другие. В то же время благодаря своей переполняющейся тождественности он простирает себя к объединению с другими и становится таким же, как они. Таким образом, его тождество с другими является потомком его тождества с собой и его инаковость с ними — потомок его инаковости с собой, даже если мы можем вывести и обратное заключение. Ибо насколько он превыше материи, настолько беспрепятственно и свободно он удаляется от нее, и чем далее происходит деление на части, тем более требуется эта инаковость, которая разделила бы их и возвысила».[2]

между собой вещей, выступающей как целое и часть, подобно тому как другая природа оказывается иным и тождественным» (см. 181. 19 — пер. Л. Ю. Лукомского).

[1] Платон говорит о тождестве с иным несколько ниже — см. 147b.

[2] Ум, о котором идет речь, — демиургический, но в самом низшем своем аспекте: в своем отождествлении с вещами. Важно

Фрагмент 15

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 320 (II. 186. 22)

На 146b–c: «ПАРМЕНИД: Итак, является ли единое частью самого себя?

АРИСТОТЕЛЬ: Никоим образом.

ПАРМЕНИД: Значит, если бы единое относилось к самому себе как к части, оно не было бы также целым по отношению к себе, будучи частью.

АРИСТОТЕЛЬ: Да, это невозможно.

ПАРМЕНИД: А не иное ли единое по отношению к единому?

АРИСТОТЕЛЬ: Конечно, нет.

ПАРМЕНИД: Следовательно, оно не может быть отлично от самого себя.

АРИСТОТЕЛЬ: Разумеется, нет.

ПАРМЕНИД: Итак, если единое по отношению к себе самому не есть ни иное, ни целое, ни часть, то не должно ли оно быть тождественно с самим собой?»[1]

«Как, далее, получилось так, что целое и части находятся не среди них (единых)? Как говорит Ямвлих, те вещи,

---

уяснить соотношение демиургического ума как такового с тем, что создается им.

Любой ум возвышает инаковость — по той причине, что она удаляет его от всего сотворенного (и от всего мыслимого многообразия становления). Тождество же указывает на низшее в демиургическом уме, так как в данном случае объектом отождествления являются «другие», то есть отчужденные (сотворенные, более низкие, чем ум) сущности.

[1] Мы приводим первый из т. н. «четырех силлогизмов», которые неоплатоники обнаруживали у Платона в 146b–147b. Дамаский (под подзаголовком «Объяснение четырех силлогиз-

которые были показаны ранее, пребывают в едином, однако сейчас целое и часть изъяты оттуда. Но что же это за целое и часть? Там целое отличается от своих частей, как удаленное от них, здесь же оно смешано со своими частями и в них имеет свое бытие, и кажется, что целое является [своими] частями. Поэтому он[1] отрицает их наличие в едином, поскольку им более естественно быть в других и в воспринимаемом».[2]

Фрагмент 16

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 365 (II. 219. 23)

На 148е: «Если единое должно коснуться самого себя, то ему нужно лежать рядом с собой, занимая место, смежное с тем, на котором возлежит».

«Однако, как кажется, местоположение имеет отношение к рассматриваемым богам[3] благодаря тому, что они пребывают в самих себе и в другом: место и является тем, что пребывает [одновременно] в самом себе и в другом. Ямвлих говорит в данном смысле об умопостигаемом месте; и вообще он воспринимал эти имена скорее как

мов») приводит мнение Ямвлиха по поводу первого из силлогизмов.

[1] Платон.

[2] «Там» — это в умопостигаемом, «здесь» же — в телесной реальности. В данном тексте речь идет о частях в сотворенном, а не в умопостигаемом — поэтому они и имеют иные формы отношения с целым (где их существование — означает «ничто целого»).

[3] Имеются в виду т. н. «свободные боги».

относящиеся к местам [чем к чему-либо другому]; на [правильность этого понимания] указывает и вывод Парменида о движущемся и покоящемся, делающийся именно в связи с таковым местом».[1]

Фрагмент 17

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 398 (II. 247. 15)

На 155е: «Поведем же речь о третьем...»

«Остается та точка зрения, что данная гипотеза описывает существа, которые постоянно следуют за богами, и эта точка зрения принадлежит Ямвлиху. Ибо это является наиболее правдоподобным из древних толкований, и в нем заключено немалое для [выбора] надежной отправной точки при рассмотрении демонических умозаключений в "Пире"».[2]

---

[1] Ср. фр. 11 на «Парменид».

[2] Видимо, именно в соответствующем месте своего комментария Ямвлих и совершал ссылку на «Пир». Очевидно, имелось в виду рассуждение о центральной роли демонов, точнее демона Эрота (292е): «По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет, то умирает...» (и так далее).

Поздние неоплатоники уже не принимали эту позицию, так как согласно сформировавшейся еще у Сириана догме третья гипотеза должна описывать душу, а не «средние рода».

Фрагмент 18

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 400 (II. 256. 22)

На 155e: «ПАРМЕНИД: Но может ли оно, когда причастно бытию, не быть ему причастным, когда же не причастно, — наоборот, быть?

АРИСТОТЕЛЬ: Не может.

ПАРМЕНИД: Следовательно, оно причастно и непричастно в разное время: только так и можно быть и не быть причастным одному и тому же.

АРИСТОТЕЛЬ: Правильно».

«Единое в нас в этом смысле схоже с лежащей в основе друговостью, но даже если существует несколько видов восхождения и нисхождения, претерпеваемых высшими родами[1] (ведь именно нечто подобное этому видел в данной гипотезе божественный Ямвлих), данное претерпевание в большей степени видно на примере нашей души».[2]

---

[1] Под восхождениями и нисхождениями высших родов Ямвлих и Дамаский, видимо, понимали деятельность тех подлунных богов и демонов, которые несли ответственность за порождение. См. о них — *Прокл.* Комментарий на «Тимей», III. 194.

Интересно продолжает фразу Дамаский, не принявший концепции Ямвлиха: «И даже если некоторые неразумные животные совершают нисхождение и восхождение, то другим оно, разумеется, тем более свойственно. Следовательно, данная гипотеза соответствует частным душам» (там же).

[2] Имеется в виду простейший психологический факт — индивидуальная душа не может сосредоточить свое внимание и деятельность сразу на всем. Она осуществляет выбор только чего-то одного. К тому же с «лежащей в основе друговостью» («ἀλλοιούμενον») мы можем связать факт нашей отчужденности — как от подобных себе существ, так и от высших. «Друговость» сравнивается с единым потому, что оба этих начала дают

Фрагмент 19

ДАМАСКИЙ. «О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ...» 430 (II. 286. 15)

На 160b: «Если есть единое, то оно есть все и [одновременно] его не существует — ни по отношению к самому себе, ни таким же образом по отношению к другим».

«(В-шестых, почему он не добавляет, в случае других, подобные катафатические и апофатические умозаключения касающиеся "самого себя" и "единого"?..[1]

Но что же сказать о шестой апории, вопрошающей, почему он не добавил выводы как по поводу других, так и в отношении к единому — в чем они согласуются и в то же время не согласуются? Не потому ли это произошло, что данные выводы могли бы быть сделаны в случае составной сущности, являющейся соединением обоих моментов, и тогда было нужно свести каждый из них к единству; а ведь это действие синтеза являет природу самого синтеза. Именно по этой причине Прокл не совершал синтеза, но, наоборот, говорил: "Составное не является началом, но скорее является диалогом о началах".[2]) Этой

всему существующему возможность быть. Но если последнее делает это, не отчуждая одно от другого, то «друговость» отчуждает.

[1] Этот вопрос не решен еще и до настоящего момента. Его можно переформулировать таким образом: почему Платон, посвятивший пятую гипотезу тому, чтобы показать, что если другие полностью отделены от единого, то им ничего не может быть предицировано, неожиданно завершает свое рассуждение фразой, касающейся лишь единого (приведена как лемма).

[2] По Проклу, эта гипотеза посвящена материи (то есть несоставной сущности), а потому составные сущности в ней обсуж-

точке зрения мы противопоставим великого Ямвлиха, который хорошо сказал, что составное является-таки началом: например, четыре стихии являются началом живых существ и всего подлунного, и все небесные сферы и само небо являются началом и причиной для порождения».[1]



даться не должны. По Проклу, они вообще не являются предметом «Парменида».

[1] Дамаский выбирает точку зрения Ямвлиха — следуя своему обычаю показывать всегда и во всем смешанный чин.

Он говорит следующее: «С учетом сказанного мы ответим на поставленный выше вопрос так: в случае соответствующего обсуждения прежде всего следовало бы соединить две гипотезы, относящиеся к другому (то есть четвертую и пятую), с тем, чтобы в дополнение к этому на самом деле изучить природу составного. Однако подобное никогда не должно иметь места и причиной является скорее всего то, что <Парменид> откладывает обсуждение составного до следующих гипотез. По крайней мере, как мы покажем, шестая гипотеза посвящена составному как несуществующему единому» (пер. Л. Ю. Лукомского).



УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН

античных философов и лиц, которые упоминаются в используемых источниках

Августин Блаженный (354–430 гг.) — один из Отцов Церкви, ведущий латиноязычный богослов эпохи поздней античности. Создал теорию времени как реальности душевной экзистенции, близкую раннему неоплатонизму.

Аглаофам — легендарный орфический мистагог, посвятивший, согласно поздней пифагорейской традиции, в мудрость Орфея самого Пифагора.

Адельфий и Аквелин (середина и вторая половина III столетия) — римские гностики, истолковывавшие на свой лад тексты Платона. С ними активно полемизировали Плотин и его ученики.

Адраст (первая половина II столетия) — по одним источникам — платоник, по другим — перипатетик, занимавшийся в том числе и комментированием «Тимея».

Александр Афродисийский (ок. 200 г.) — влиятельный перипатетик и критик ряда платоновских учений, в частности академических догматов о бессмертии души.

Алкивиад (450–404 гг. до н. э.) — знаменитый афинский государственный деятель и полководец. Любимый ученик

Сократа, отличавшийся тем не менее переменчивым нравом и характером Протея. Его судьба — одна из самых бурных и драматичных в истории Афин. Действующее лицо таких диалогов Платона, как «Алкивиад I» и «Пир».

Альбин (или — при других чтениях — Алкиной) — автор «Учебника Платоновской философии», живший во второй половине II столетия. Сочинение Альбина является образцом школьной академической философии эпохи, предшествовавшей возникновению неоплатонизма.

Амелий (середина–вторая половина III столетия) — один из учеников Плотина, оказавший определенное воздействие на развитие неоплатонизма, однако в ряде случаев возвращавшийся к концепциям Нумения (в учении о «трех демиургах» и т. д.).

Аммоний (вторая половина I столетия) — находившийся под явным влиянием перипатетизма платоник, учеником которого был Плутарх Херонейский, заимствовавший от Аммония ряд перипатетических толкований текстов Платона.

Анаксагор (500–428 гг. до н. э.) — натурфилософ, создатель концепции Ума как демиурга всего природного сущего, а также очень важной для неоплатоников идеи гомеомерности.

Аполлоний Тианский (I столетие н. э.) — неопифагореец, проповедник и теург, ставший для круга образованных язычников III столетия фигурой, альтернативной Христу.

Аполлоний из Перг (ок. 260–170 гг. до н. э.) — математик и астроном, один из создателей теории эпициклов.

Апулей (первая половина II столетия) — писатель и платоник, выражавший точку зрения эклектического платонизма.

Арета (IV столетие до н. э.) — дочь Аристиппа, основателя школы киренаиков, один из немногих примеров женщины-философа в античности.

Аристандр (I–II столетия) — малоизвестный платоник, сближаемый Проклом с Нумением.

Аристотель (384–322 гг. до н. э.) — величайший философ, «еретик» от платонизма, удостоившийся от неоплатоников титула «демонический». Постоянный оппонент для

неоплатоников по большинству центральных вопросов (творение мира, бессмертие души, определение сущего и т. д.).

Аттик (вторая половина II столетия) — один из авторитетных платоников, известный своей критикой перипатетизма. Стремился, в частности, отстоять буквальное понимание учения о миросозидании в «Тимее».

Аэтий — автор ряда свидетельств, приводимых Стобеем и Псевдо-Плутархом. Впрочем, реальность существования в поздней античности книги извлечений, подписанных его именем, в настоящий момент рядом ученых отрицается.

Валентин (первая половина II столетия) — один из талантливейших гностиков, учение которого оказало серьезное воздействие и на формирование христианского богословия, и на европейскую культуру.

Василид (первая половина II столетия) — гностик, создатель концепции миросозидания, испытавшей на себе несомненное влияние толкований на тексты Платона.

Гай (первая половина II столетия) — влиятельный платоник, преподававший во времена правления Траяна и Адриана. Его школа известна распределением диалогов Платона по темам.

Гален (129–199 гг.) — знаменитый врач, написавший немало сочинений на философскую тематику (в основном придерживаясь перипатетических позиций).

Гермий (конец V столетия) — александрийский неоплатоник, от которого сохранился комментарий на «Федр».

Гесиод (VIII–VII вв. до н. э.) — беотийский поэт, написавший поэмы «Труды и дни» и «Теогония», в которых кодифицировались греческие генеалогии богов.

Гипатия Александрийская (ум. в 415 г.) — женщина-математик и платоник, погибшая от рук христианских фанатиков.

Гиппарх (190–125 гг. до н. э.) — выдающийся астроном, создатель звездного каталога, поклонник вавилонской астрологии. Занимался также теорий эпициклов.

Главкон — один из предков Крития.

Дамаский (ум. после 532 г.) — последний глава Афинской Академии, последний из великих античных философов. Его

труд «О началах...» — вершина и квинтэссенция зрелого неоплатонизма.

Диоген Лаэртский (начало III столетия) — греческий писатель, тяготеющий к эпикуреизму. Оставил труд «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», который по настоящий момент является бесценным источником по истории античной философии.

Диотима (букв. «Богобоязненная») — жрица из Мантинеи, которая, согласно Платону (см. «Пир»), научила Сократа, что эрос есть философское чувство.

Дропид — прадед Крития, упоминаемый в диалоге «Тимей».

Евдем (конец IV в. до н. э.) — ученик Аристотеля, по имени которого названа одна из «Этик» последнего. Составил также пересказ теологий ряда народов Средиземноморья, на который ссылаются позднеантичные авторы.

Евдокс (408–355 гг. до н. э.) — ученик Платона, знаменитый математик и астроном, создатель первой астрономической системы, которая объясняла движение каждого светила при помощи нескольких сфер.

Евдор Александрийский (рубеж I в. до н. э. и I в. н. э.) — пифагорействующий платоник, чья концепция, в изложении Прокла, имеет близкие будущему неоплатонизму черты.

Евсевий Кесарийский (260–339 гг.) — христианский писатель, епископ Кесарии. Автор ряда дошедших до нас произведений, в том числе и «Приуготовления к Евангелию», где он, помимо прочего, излагает финикийскую теогонию.

Иоанн Филопон (470–550 гг.) — христианский теолог, склонявшийся к монофизитству, прекрасно знавший греческую философию. Его сочинения служат источником по истории среднего платонизма.

Ипполит (170–236 гг.) — христианский теолог и церковный деятель. В трактате Ипполита «Опровержение всех ересей» сохранилось немало ценных свидетельств о гностических ересях и об истории платонизма.

Ириней Лионский (вторая половина II в.) — христианский церковный деятель и ересиолог. Его сочинение «Против

ересей» содержит первую развернутую характеристику гностицизма.

Каллипп — древнегреческий астроном, ученик Евдокса, живший во второй половине IV в. до н. э. и усовершенствовавший теорию «переворачивающихся сфер».

Кальвизий Тавр (середина II столетия) — платоник, ученик Плутарха, глава Афинской Академии.

Кебет (рубеж V–IV вв. до н. э.) — ученик Филолая и Сократа, присутствовавший при смерти последнего. Участник диалога Платона «Федон».

Киден — вавилонский астроном, у которого якобы учился Гиппарх.

Климент Александрийский (150–215 гг.) — один из первых христианских богословов. Его сочинения (особенно «Строматы») содержат немало важных сведений о состоянии философско-религиозной мысли того времени.

Крантор (начало III в. до н. э.) — платоник, ученик Полемона; первым написал комментарии на «Тимей».

Критий — софист, младший современник и ученик Сократа, действующее лицо ряда диалогов Платона.

Ксенарх (конец I в. до н. э.) — перипатетик, видимо, пытавшийся реформировать аристотелизм.

Ксенократ (395–312 гг. до н. э.) — платоник, третий глава Академии, истолковывавший учение Платона на основе пифагореизма (в частности, определяя начала сущего как монаду и диаду).

Лисий (445–380 гг. до н. э.) — оратор, ритор, речь которого о том, что влюбленному партнеру следует предпочитать невлюбленного, становится завязкой к диалогу Платона «Федр».

Лонгин (ум. в 273 г.) — филолог и философ, наиболее авторитетный платоник в середине III столетия. Следовал в целом традиции Нумения и неоднократно подвергался критике как со стороны школы Плотина-Порфирия, так и со стороны более поздних неоплатоников.

Македоний — один из адресатов писем Ямвлиха.

Макробий (первая половина V столетия) — римский писатель, оспаривавший христианское мировоззрение. В сохранившихся книгах его «Сатурналий» и в «Комментарии на “Сон Сципиона”» заметно влияние среднего платонизма.

Марий Викторин (середина IV столетия) — римский платоник, писавший на латыни, переводчик. Находился под влиянием сочинений Плотина и Порфирия. В свою очередь сам оказал влияние на Августина Блаженного.

Марк (середина II столетия) — гностик, ученик Валентина, создатель особой мистики букв, созвучной будущей Каббале.

Марк Аврелий (121–180 гг.) — римский император, последний из великих императоров династии Антонинов, приверженец стоического учения, написавший известную книгу «К самому себе».

Мнемарх — легендарный отец Пифагора.

Никомах из Герасы (начало II столетия) — пифагореец, чья аритмология оказала значительное влияние на Ямвлиха.

Нумений (вторая половина II столетия) — величайший из платоников II столетия, пытавшийся создать синкретичекое учение, включающее в себя и восточную мудрость, и античную философию. Ряд его идей имеют звучание, близкое будущей христианской онтологии и ноологии.

Оккел Луканский — легендарный пифагореец, чьим именем был подписан эллинистический текст «О природе всего».

Олимпиодор (младший) (VI столетие) — один из последних неоплатонических авторов, чьи комментарии к Платону дошли до нас.

Ориген (185–253 гг.) — христианский экзегет, заложивший основы теоретического христианского богословия, прекрасно знавший платоническую традицию, Аристотеля и эзотерическую литературу своего времени. Возможно, это же самое лицо, что и современник и друг Плотина Ориген, который неоднократно упоминается более поздними неоплатониками.

Панетий (ок. 180–100 гг. до н. э.) — стоик, реформировавший стоическую этику путем смягчения ее жесткого ригоризма.

Парменид (ок. 540–ок. 470 гг. до н. э.) — крупнейший представитель элейской школы. Первый мыслитель, поставивший проблему правильной формы мышления. Интересно восприятие Парменида в неоплатонизме: прежде всего он рассматривается как персонаж одноименного диалога Платона, однако при каждом удобном случае неоплатоники упоминают его собственную поэму «О природе», стараясь продемонстрировать, что она ничем не противоречит выводам второй гипотезы диалога «Парменид».

Пифагор (ок. 580–510 гг. до н. э.) — одна из знаковых фигур для античной философии. Создатель религиозно-нравственной школы, явившейся одновременно первым в античности товариществом ученых. В поздней античности ему приписывалось не только создание «метафизики числа», но и ряд теологических откровений, созвучных с концепциями неоплатоников.

Плотин (204–270 гг.) — платоник, основатель того типа понимания философии Платона, который ныне именуется неоплатонизмом. Задал большинство узловых тем для будущих неоплатоников, однако неоднократно критиковался более поздними мыслителями (см. нашу вступительную статью).

Плутарх Афинский (начало V столетия) — основатель афинской школы неоплатонизма, удостоенный со стороны неоплатоников титула «Святой».

Плутарх Херонейский (46–ок. 120 г.) — знаменитый моралист, писатель, представитель синкретического платонизма. Особенно пристальное внимание (и критику) со стороны зрелых неоплатоников вызывало его истолкование «Тимея».

Порфирий (ок. 233–ок. 300 гг.) — неоплатоник, ученик Плотина, издавший сочинения своего учителя и немало сделавший для их популяризации. Придал философии Плотина, не свободной от мистического заряда, несколько схоластический характер. В позднем неоплатонизме получил титул «Пресвитера». Особенно большое влияние оказал на латинское Средневековье (благодаря переводам Мария Викторина и своему комментарию на «Категории»).

Посидоний (135–51 гг. до н. э.) — стоик, духовный учитель Цицерона и Гнея Помпея, в своей философии неоднократно обращавшийся к Платону и пытавшийся синтезировать стоицизм и платонизм (возможно, он даже комментировал «Тимей»).

Прокл (412–475 гг.) — неоплатоник, один из величайших античных философов. Воспринял Ямвлихово видение платонизма, однако в значительной мере откорректировал его. От Прокла до нас дошел более значительный корпус сочинений, чем от кого-либо из других античных платоников.

Псевдо-Архит — неизвестный нам автор эпохи эллинизма, с сочинением которого полемизировал Ямвлих (в вопросе о природе времени).

Псевдо-Плутарх — неизвестный нам позднеантичный автор трактата «О жизни и поэзии Гомера», подписавший его именем Плутарха.

Пселл Михаил (Константин) (1018–1078 гг.) — политик, историк и один из крупнейших мыслителей Византии. Неоднократно обращался к творчеству неоплатоников, а также к «Халдейским Оракулам». За критицизмом Пселла явно ощущается неподдельный интерес к платонической мудрости.

Птолемей — неизвестный нам ближе платоник.

Север (II в. н. э.) — известный платоник, испытавший влияние Стои и пифагореизма и возвратившийся к математическим истолкованиям Платона, имевшим место в Древней Академии (Спевсипп, Ксенократ).

Сириан — (первая половина V столетия) неоплатоник, необычайно почитавшийся Проклом и Дамаскием. Учитель (и «Вождь») первого, на которого Прокл ссылается, когда излагает большинство своих концепций.

Симпликий (первая половина VI столетия) — неоплатоник, ученик Дамаския, автор значительных по объему и важных для историка философии комментариев к Аристотелю и Эпиктету.

Сократ (468–399 гг. до н. э.) — учитель Платона, человек, имевший для неоплатоников совершенно особое значение. Для них Сократ — это сам божественный призыв

к философии, сама непосредственность богообщения, к восстановлению которого и стремились все последователи Платона.

Солон (640–560 гг. до н. э.) — знаменитый афинский мудрец, политический деятель и поэт. Его рассказ об Атлантиде передается Платоном устами Крития в диалоге «Тимей».

Сопатр — адресат писем Ямвлиха.

Спевсипп (ум. в 339 г. до н. э.) — второй глава Академии, племянник Платона. Первым провозгласил божественность Платона. Как и Ксенократ, стремился к аритмологической интерпретации платонизма.

Стобей Иоанн (жил между 450 и 550 гг.) — автор т. н. «Эклог», то есть антологии избранных фрагментов из произведений различных философов. Благодаря Стобею мы имеем значительную информацию по поводу «психологии» Ямвлиха (и, к слову, по поводу натурфилософии герметизма).

Теано — жена (или — по другой традиции — дочь) Пифагора.

Теофраст (373–288 гг. до н. э.) — ученик Платона, один из наиболее известных перипатетиков Древнего Ликея. Продолжал традицию энциклопедического творчества своего учителя, написав трактаты по всевозможным разделам знания.

Тертуллиан (160–после 220 г.) — латиноязычный христианский апологет и богослов, испытавший значительное влияние аристотелизма и стоицизма.

Тимей — пифагореец, участник одноименного диалога Платона. В эпоху эллинизма имели хождение сочинения, подписанные именем Тимея из Локр.

Трасилл (ум. в 36 г. до н. э.) — платоник, придерживавшийся достаточно эклектических взглядов. Известно, что он комментировал «Филеб».

Феодор Асинский (ок. 280–ок. 340 г.) — неоплатоник, учившийся вначале у Порфирия, а затем у Ямвлиха, однако создавший собственную интерпретацию платонизма (особенно в вопросе о логических отношениях внутри эманационных структур). Наряду с Ямвлихом являлся важнейшим

идейным источником для формирования Пергамской и Афинской школ.

Филон Александрийский (ок. 30 до н. э.–ок. 45 н. э.) — великий иудейский экзегет, ставший предтечей христианского богословия. Ряд его концепций имеет прямое отношение к будущему проблемному полю неоплатонизма (природа экзегетики, вопрос о созданности мира, об «умопостигаемом космосе» и т. д.)

Филон из Библа (видимо, I столетие) — финикийский экзегет, составивший священную историю Библа (на греческом языке). На нее ссылается в своем «Приуготовлении к Евангелию» Евсевий Кесарийский.

Филолай (середина V в. до н. э.) — пифагореец, который, согласно античной традиции, опубликовал сочинения своей школы, сделав их общедоступными. Филолай первым стал утверждать, что сущее складывается из предела и беспредельного.

Фрасимах (V в. до н. э.) — софист, оппонент Сократа в диалоге «Государство».

Халкидий (начало IV столетия) — латинский платоник, переведший на латынь «Тимей» и откомментировавший его до 53c. Находился под влиянием средних платоников и, возможно, Адраста.

Цельс (вторая половина II столетия) — платоник, критик христианства, гностицизма и иудаизма. Его «Правдивое слово» реконструируется благодаря изложению Оригена (в труде «Против Цельса»).

Цицерон (106–43 гг. до н. э.) — знаменитый римский писатель, политический деятель, мыслитель. Находился под влиянием академической философии, впитавшей в себя в те времена немалый скептический заряд. Сочинение Цицерона «О природе богов» является первым обсуждением возможности построить рациональную теологию.

Эдесий (первая половина IV столетия) — неоплатоник, основатель Пергамской школы, ученик Ямвлиха и его преемник. О его философии известно не слишком многое. Несомненно, что — подобно ряду его современников — Эдесий интересовался практической теургией.

Элий Аристид (117–187 гг.) — популярный странствующий оратор, критик философии (противопоставлял ей риторику).

Эмпедокл (ок. 490–ок. 430 гг. до н. э.) — знаменитый философ, маг, врач. Ряд мистериальных идей Эмпедокла обсуждался в неоплатонизме (например, представление о том, что существование в теле и есть пребывание в Аиде).

Эратосфен — платоник, неизвестный нам ближе.

Юлиан Отступник (332–363 гг.) — римский император (360–363 гг.), писатель, неоплатоник. В творчестве Юлиана (писал речи, гимны, памфлеты) заметно влияние антиохийской школы неоплатонизма, а точнее — философии Ямвлиха, ярым поклонником которой он был.



Содержание

Директор издательства:
О. Л. Абышко
Главный редактор:
И. А. Савкин

Художественный редактор:
Н. И. Пашковская

Научный редактор:
В. А. Гуторов

Редактор:
Л. А. Абышко

Корректор:
Л. Н. Комарова

Оригинал-макет:
Ж. О. Григорьева

Издательство «Алетейя»:
193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13
Телефон издательства: (812) 567-2239
Факс: (812) 567-2253
E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 09.02.2000. Подписано в печать 16.05.2000.
Формат 70×100/32. 10 п. л. Тираж 1800 Заказ № 3295

Отпечатано в Санкт-Петербургской типографии «Наука» РАН:
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12